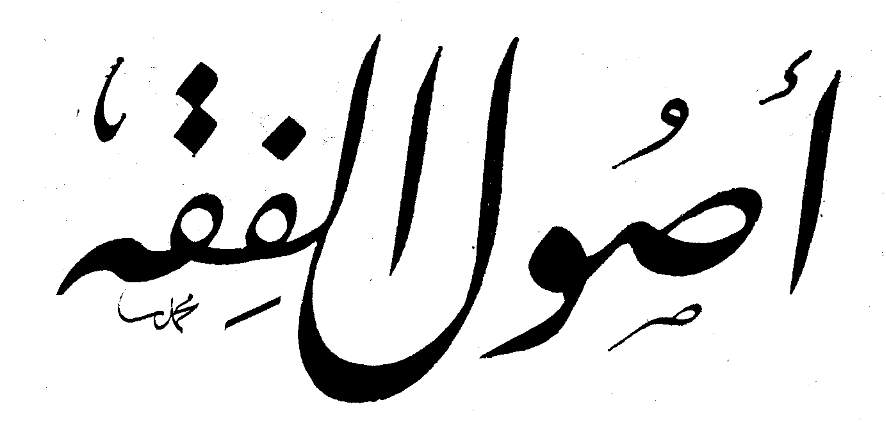
جامعة الأزهر
كلية الشريعة والقانون



تأليف
العلامة الأستاذ الدكتور

محمد أبو النور زهير
الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

الجزء الثالث

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف
ت ٣٩٣٠٨٤٧



الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد : فهذه مذكرة فى مقرر السنة الثالثة من أصول الفقة قصد بها التوضيح والبيان فى أسلوب سهل وعبارة واضحة .

والله أسأل أن يوفقنا إلى الحق ، ويلهمنا الصواب ، إنه على ما يشاء قدير .

الباب الرابع

فى المجمل والمبين وفيه فصول

الفصل الأول

فى المجمل

المجمل لغةً هو المجموع يقال أجملت الشىء جمعته ، ومنه أجمل الحساب جمعه وفى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة نقتصر منها على تعريفين :

أحدهما : هو ما لم تتضح دلالته · أى ما له دلالة غير واضحة ·

فما : جنس فى التعريف يشمل اللفظ والفعل ، وقولنا له دلالة قيد أول مخرج للمهمل فإنه لا دلالة له على شىء كقولنا ديز مقلوب زيد فإنه لا يوصف بالإجمال ولا بالبيان وقولنا غير واضحة قيد ثان مخرج للمبين فإن دلالته واضحة ·

وثانيهما : « اللفظ الذى إذا أطلق لم يفهم منه شىء » ·

فاللفظ جنس فى التعريف يتناول كل لفظ سواء كان مجملاً أو مبينًا ، وقولنا الذى إذا أطلق إلخ قيد مخرج للمبين فإنه لفظ إذا أطلق فهم منه شىء ·

الاعتراض على التعريف :

اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع وغير مانع ، أما إنه غير جامع فلأنه لا يشمل المجمل إذا كان فعلاً مثل قيامه عليه الصلاة والسلام من الركعة الثانية من غير تشهد ، فإنه محتمل لأن يكون قيامه عن سهو فلا يدل على جواز ترك التشهد وأن يكون عن عمد فيدل على جواز تركه ·

وكذلك لا يشمل المشترك اللفظى إذا فهم منه جملة معان لا يخرج المراد عنها مثل رأيت عينًا ليست جارية فإنه يفهم منه أن المراد من العين غير الماء ، ومع ذلك فلا يزال اللفظ مجملاً ولكن التعريف لا يشمله لأنه فهم منه عند الإطلاق شيًء ·

وأما أنه غير مانع فلأنه يشمل اللفظ المهمل فإنه إذا أطلق لا يفهم منه شىء ومع ذلك فإنه ليس مجملاً ، لأن الإجمال والبيان من صفات اللفظ الموضوع وكذلك

يشمل لفظ مستحيل فإنه إذا أطلق لم يفهم منه شيء ، ضرورة أن المستحيل معدوم والشيء هو الموجود ، ومع ذلك فلفظ مستحيل مبين وليس مجملاً .

جواب الاعتراض :

أجيب عن كونه غير جامع لكونه لا يشمل الفعل المجمل : بأن كلامنا فى تعريف المجمل من الألفاظ ، لا فى تعريف المجمل من حيث هو ، فلا يضر خروج الفعل عن التعريف وعن كونه غير جامع لإنه لا يشمل المشترك اللفظى إذا فهم منه جملة معان لا يخرج المراد عنها : بأن المقصود من التعريف أن اللفظ إذا أطلق لا يفهم منه شيء على أنه المراد ، ولا شك أن المشترك المذكور داخل على هذا التأويل لأن ما فهم منه لم يكن مراداً فهو داخل فى التعريف .

وأجيب عن كونه غير مانع لأنه يشمل المهمل : بأن هناك وصفًا مقدرًا فى الكلام وهو ملاحظ فى التعريف ، والتقدير « اللفظ الموضوع الذى إذا أطلق لم يفهم منه شيء » وعلى ذلك يكون المهمل خارجًا عن التعريف لأنه ليس موضوعًا .

وأجيب عن كونه غير مانع لأنه يشمل لفظ مستحيل : بأن المراد بمدلول الشيء المدلول اللغوى لا المدلول الاصطلاحى ولا شك أن « مستحيل » يصدق عليه أنه شيء لغةً ، فهو خارج عن التعريف بهذا .

موازنة بين التعريفين :

بالموازنة بين التعريفين : نجد أن التعريف الأول لم يرد عليه شيء مما ورد على التعريف الثانى ، وأنه لا تأويل فيه ولا تقدير . بخلاف التعريف الثانى فإنه ورد عليه أنه غير جامع وغير مانع - وإن أجيب عنهما بما أجيب - لكن المعروف أن ما لا يحتاج إلى تأويل أولى مما يحتاج إليه ، وبذلك يكون التعريف الأول أرجح من التعريف الثانى .

* * *

أقسام المجمل

للمجمل أقسام ثلاثة :

الأول : مجمل بين معانيه الحقيقية التى وضع الفظ لها مثل : « قروء » من قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ . فإن لفظ القرء وضع للحيض بوضع وللطهر بوضعٍ آخر ، ولم تقم قرينة على المراد .

الثانى : مجمل بين أفراد الحقيقة الواحدة لأن المراد فرد معين من هذه الأفراد ولم يقم الدليل على تعيينه مثل بقرة من قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ فإن لفظ بقرة موضوع لحقيقة معينة ذات أفراد والمراد فرد معين بدليل أن بنى اسرائيل سألوا فقالوا ما هى وما لونها . فأقرهم الله على أسئلتهم وأجابهم عنها ، ولم يذمهم على ذلك ، فكان هذا مشعرًا بالتعيين .

الثالث : مجمل بين مجازاته ، وذلك إذا لم ترد الحقيقة وتكافأت المجازات أى لم يترجح واحد منها على الآخر بمرجح من المرجحات الآتية فيما بعد ، مثل رأيت بحرًا فى الحمام فإن لفظ البحر له حقيقة معروفة وتلك الحقيقة غير مرادة بقرينه فى الحمام ، وله مجازات وهى الكريم والعالم ، وتلك المجازات لا رجحان لواحد منها على الآخر ، فكان اللفظ مجملاً بين تلك المجازات ولا يحمل على واحد منها دفعًا للتحكم .

ومثاله أيضًا : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » على رأى أبى عبد الله البصرى كما سيأتى .

فإن حقيقة هذا اللفظ نفى الفعل عند انتفاء الفاتحة والنية ، وتلك الحقيقة غير مرادة ، لأننا نشاهد الفعل يقع خارجًا بدون الفاتحة وبدون النية ، فلو حمل اللفظ على حقيقته للزم الكذب فى خبر الرسول والكذب فى خبره محال .

ولهذا اللفظ مجازات هى نفى الصحة ونفى الكمال ، وهما متساويان لا رجحان لواحد منهما على الآخر فكان اللفظ مجملاً بين تلك المجازات .

مما سبق يتبين أن القسم الثالث إنما يتأتى فيه الإجمال إذا كانت الحقيقة غير مرادة ، وكانت المجازات متساوية ، لم يترجح واحد منها على الآخر .

فإن انتفى القيد الأول : بأن كانت الحقيقة مرادة ، أو لم يقم دليل على عدم إرادتها كان اللفظ مبينًا وحمل على المعنى الحقيقى ، مثل : رأيت أسدًا ، إلا إذا عارض الحقيقة مجاز راجح وكانت الحقيقة غير مماته بأن كانت تراد فى بعض الأحيان ، وإلا كان اللفظ مجملاً على خلاف فى ذلك . **مثل** : شربت من النهر فإن حقيقة الشرب من النهر الكرع ، وهو الانبطاح على البطن والشرب بالفم ، ولكن تلك الحقيقة قل استعمال اللفظ فيها وكثر استعماله فى المعنى المجازى ، وهو الشرب بواسطة اليد أو بواسطة الكوز ، وتلك الحقيقة غير مماتة بل تراد فى بعض

الأحيان ، فإن كثيراً من رعاة الإبل يكرعون .

وقد اختلف العلماء فى مثل اللفظ ، هل يكون مجملاً فلا يحمل على حقيقته ولا مجازه حتى يرد البيان أو يكون مبينًا ويحمل على الحقيقة أو يكون مبينًا ويحمل على مجازه أقوال ثلاثة :

أحدهما : أنه مجمل وإلى ذلك ذهب كثير من الشافعية ، منهم البيضاوى ، ووجهتهم فى ذلك أن الحقيقة راجحة من حيث أنها حقيقة وهى الأصل ، ومرجوحة من حيث قلة استعمال اللفظ فيها ، والمجاز راجح من حيث كثرة استعمال اللفظ فيه « ومرجوح من حيث أنه مجاز ، وهو خلاف الأصل .. ففى كل منهما راجحية من جهة ومرجوحية من جهة وبذلك حصل التساوى بينهما فكان اللفظ مجملاً .

وثانيهما : أنه مبين ويحمل على المعنى الحقيقى وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة ﷺ ووجهته فى ذلك أن الحقيقة هى الأصل فهى راجحة والمجاز خلاف الأصل فهو مرجوح ، والعبرة بالراجح ، فوجب حمل اللفظ عليه .

وثالثهما : أنه مبين ويحمل اللفظ على المجاز وإلى ذلك ذهب أبو يوسف ووجهته فى ذلك أن المجاز راجح بكثرة استعمال اللفظ فيه ، والحقيقة مرجوحة ، ولا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح .

والظاهر ما ذهب إليه أبو يوسف .

هذا كله إذا انتفى القيد الأول ، أما إذا انتفى القيد الثانى بأن ترجح أحد المجازات على الآخر ، كان اللفظ مبينًا ، وحمل على المجاز الراجح .

* * *

أسباب الرجحان

للرجحان أسباب ثلاثة : الأول أن يكون أحد المجازات أظهر عرفًا من المجاز الآخر ، مثل قوله عليه السلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، فإن حقيقة هذا اللفظ رفع ذات الخطأ والنسيان وتلك الحقيقة غير مرادة ، لأن الخطأ والنسيان واقعان وما وقع لا يرتفع فلا يصح حمل اللفظ على حقيقته ، وإلا لزم الكذب فى الخبر وهو باطل .

ولهذا اللفظ مجازان : أحدهما إثم الخطأ . والثانى حكم الخطأ .

والمجاز الأول : أر
يقول لعبده : رفعت ع
المجاز الآخر ، لأن كا
حمل اللفظ على المج
الثاني : أن
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
هذا اللفظ تحريم
الحكم والحك
الشم أو الل
موته ، فو
فوجب،
عمل
غير
أ

هذه الصفحة مطموسة
ولا يوجد نسخة أخرى
من أجل التصوير
وشكراً

أحدهما : أنه يحمل وإلى ذلك ذهب أبو عبد الله البصرى ، وأبو الحسين البصرى ، ولا فرق بين أن يكون مدخول النفى شرعيًا ، كالمثال الأول ، أو لغويًا له حكمان كالمثال الثانى ، أو له حكم واحد كالمثال الثالث .

ووجهته فى ذلك : أن الحقيقة غير مرادة ، والمجازات متساوية لا رجحان لواحد منها على الآخر ، فكان اللفظ مجملاً ، وإلا إلزم التحكم .

الثانى : أنه إن كان شرعيًا مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، أو لغويًا له حكم واحد مثل لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرهًا ، كان مبينًا ، وحمل فى الأول على الحقيقة الشرعية وفى الثانى على المعنى المجازى .

وإن كان لغويًا ذا حكمين كان مجملاً ، وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء ووجهتهم فى ذلك ، أن نفى الحقيقة الشرعية ممكن بانتفاء شرطها أو جزئها ، فإذا أخبر الشارع عنه ، حمل اللفظ عليه لأنه ليس هناك ما يمنع منه ، وكذلك اللغوى الذى ليس له إلا حكم واحد ، فإنه يحمل على ذلك الحكم ، لأن عدم الحمل عليه ، والمفروض أن الحقيقة غير مرادة ، بجعل اللفظ مهملاً والإعمال خيرُ من الإهمال .

أما مدخول النفى إذًا لغويًا : وكان له حكمان الصحة والكمال ، مثل لا عمل إلا بالنية : فإنه يكون مجملاً ، لأنه لا سبيل إلى حمله على المعنى الحقيقة ، لقيام الدليل على عدم إرادته ، ولا سبيل إلى حمله على كل مجازاته ، لأن المجاز خلاف الأصل ، وفى حمله على الكل تكثير لما هو خلاف الأصل وهو ممنوع ولا سبيل إلى حمله على واحد منها بخصوصه لأن لا فضل لواحد على الآخر ، نظرًا لتساويها ، فلم يبق إلا التوقف حتى يأتى البيان ، ولا معنى للإجمال إلا هذا .

وأجاب الإمام الرازى : عن ذلك بأن نفى الصحة أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر ، وهو نفى الكمال فيجب حمل اللفظ عليه لرجحانه ، وبذلك يكون اللفظ مبينًا .

القول الثالث : وقد تفرد به الإمام البيضاوى : أن مدخول النفى إن كان شرعيًا يكون مبينًا، ويحمل اللفظ على المجاز الراجح، وكذلك إذا كان لغويًا وله حكمان . وقد سلم له هذا فى مدخول النفى إذا كان لغويًا لأن المعنى الحقيقى لا تتأتى إرادته ، فوجب الحمل على المجاز الراجح ، ولكن لم يسلم له ذلك فى مدخول النفى إذا كان شرعيًا ، لأن الحقيقة الشرعية يمكن نفيها بنفى شرطها أو جـزئها ، فليس هناك

مانع من إرادتها ، والحقيقة خير من المجاز ، فوجب الحمل عليها عند القول بعدم الإجمال .

* * *

أسباب الاجمال

للاجمال أسباب :

أحدهما : الاشتراك اللفظى : أى وضع اللفظ لحقائق متعددة بأوضاع مختلفة مع عدم وجود قرينة تعين المراد منها، مثل : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ ومثل المختار فإنه موضوع لاسم الفاعل مرة ولاسم المفعول مرة أخرى ، إذا بتقدير الكسرة قبل الياء يكون اسم فاعل وبتقدير الفتحة قبلها يكون اسم مفعول ، ومثل ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ فإن الذى بيده العقدة موضوع للزوج والولى فهو مشترك بينهما .

وثانيهما : ارداة فرد معين من أفراد الحقيقة الواحدة ، مع عدم القرينة على التعيين مثل ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ .

ثالثهما : تردد اللفظ بين مجازاته المتكافئة ، مع قيام الدليل على عدم إرادة الحقيقة ، مثل : رأيت بحرًا فى الحمام ، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فى رأى البصرى كما سبق .

رابعًا : تعدد مرجع الضمير مثل ضرب زيد عمرًا وأكرمنى : فإن الضمير المستكن فى أكرم ، ويحتمل رجوعه إلى زيد فيكون قد وقع منه الضرب لعمر والإكرام للمتكلم ، ويحتمل رجوعه إلى عمرو ، فيكون الضرب حاصلا من زيد ، والإكرام حاصلاً من عمرو للمتكلم .

ومثل قوله عليه السلام لا يمنع أحدكم جاره من أن يضع خشبة فى جداره فإن الضمير فى جداره يحتمل أن يرجع إلى أحدكم ، فيكون الأحد منهيًا عن أن يمنع الجار من وضع الخشبة على جدار ذلك الأحد ، ويحتمل أن يرجع إلى الجار فيكون الأحد منهيًا عن أن يمنع الجار من وضع الخشبة على جدار ذلك الجار .

خامسًا : تعدد مرجع الصفة ، نحو زيد طبيب ماهر ، فإن ماهرًا يحتمل رجوعه إلى زيد ، فيكون زيد طبيبًا وماهرًا فى غير الطب ، ويحتمل رجوعه إلى طبيب ، فيكون زيد طبيبًا ، وماهرا فى الطب .

ـكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ اِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾
ـما أحل من البهيمة غير معلوم ، فكان

ـا بِرُءُوسِكُمْ ﴾ مجمل : اختلف العلماء فى
ـنفية إلى أنه غير مجمل ، وذهب قليل من
الإجمال مختلفون فيما بينهم ، فمنهم من قال
جميع الرأس كالمالكية ، ومنهم من قال هو مبين
ـقط لما وجب كالشافعية .

ـوجهتهم فى ذلك أن لفظ الرأس فى الآية محتمل
الاحتمالان متساويان لا رجحان لواحد منهما على
حدهما دون الآخر تحكم ، وترجيح بلا مرجح فوجب
يكون فعله ﷺ ، وهو مسحه على ناصيته المقدر يربع
ـن .

محتمل للكل فمنشؤه أن الرأس حقيقة فى الكل والباء زائدة
ـض فمنشؤه أن تكون الباء للتبعيض ، وهو من معانى الباء
بذلك الفارسى والقتيبى وابن مالك ، محتجين بقول الشاعر
ـسحب :

ـربن بماء البحر ثم ترفعت   متى لجج خضر لهن نئيج

إن احتمال التبعيض منشؤه أن الباء باء الآلة ، وقد دخلت فى الآية
ودخولها على المحل مقتض لاستيعاب الآلة التى هى اليد ، غير أن الآلة
مساوية للمحل ، فاقتضى ذلك مسح بعض المحل ضرورة .

القائلون بأنه مبين فى الكل ، فوجهتهم فى ذلك : أن الباء إما أن تكون زائدة
ـصاق ، ولا يصح جعلها للتبعيض ، لأن التبعيض ليس من معانى الباء
ـه ، كما قال بذلك ابن جنى ، وهو من أئمة اللغة الذين يعتد برأيهم .

فإن كانت زائدة فظاهر أن المراد الكل ، وإن كانت للإلصاق فكذلك لأن المعنى
ـينئذ ، وامسحوا ملصقين المسح بمسمى الرأس ، ومسمى الرأس الكل وحينئذ فلا
جمالَ ويتعين الكل .

وأما القائلـون بأنه مبين فى البعض ، فوجهتهم فى ذلك : أن مثل هـذا التركـيـب · امسحوا برءوسكم ، كما ورد استعماله فى الكل حقيقة ، كذلك ورد استعماله فى البعض ، مثل مسحت يدى برأس اليتيم ، فإن هذا الكلام يصدق عند مسح بعض رأسه ، فإن جعلناه حقيقة فى البعض على أنه وضع له بوضع مستقل ، كما هو حقيقة فى الكل ، لزم الاشتراك اللفظى ، وهو خلاف الأصل وإن جعلناه حـقيقة فى الـكـل ، مجازًا فى البعض ، أو بالعكس ، لزم المجاز وهو خلاف الأصل كذلك ، فلم يبق إلا أن يكون حقيقة فى القدر المشترك بين الكل والبعض ، وهو مطلق المسح ، فوجب حمل اللفظ عليه دفعًا للاشتراك اللفظى والمجاز ، ولما كان أقل ما يتحقق به هذا المطلق هو مسح البعض ، كان مسح البعض هو المراد فانتفى بذلك الإجمال وإرادة الكل ·

مسألة ثانية : هل قوله تعالى ﴿ والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ مجمل؟ ·

اختلف الأصوليون : فى ذلك ، فذهب جمهورهم إلى أنه ليس بمجمل وذهب قليل منهم إلى أنه مجمل ، احتج القائلون بالإجمال : بأن القطع يطلق على الشق تارة ، كما يقال برى القلم فقطع يده وعلى الإبانة والانفصال تارة أخرى ، كما يقال سرق فقطعت يده ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة ، فكان اللفظ حقيقة فى الجميع ولم تقم قرينة على المراد من هذين المعنيين ، فكان لفظ القطع مجملاً ، وكذلك اليد تطلق على اليد كلها من رءوس الأصابع إلى المنكب ، وعلى اليد من رءوس الأصابع إلى المرفق وعليها من رءوس الأصابع إلى الكوع : والأصل فى الإطلاق الحقيقية فكان الفظ حقيقة فى الجميع ، ولم تقم قرينة على المراد ، فكان لفظ اليد مجملاً كذلك ·

وبهذا ظهر أن الآية مجملة لاشتمالها على المجمل ·

وأما القائلون بنفى الإجمال : فوجهتهم فى ذلك أن لفظ القطع موضوع حقيقةً للإبانة ، والإبانة معنى ذو فردين : **أحدهما** : إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض · **وثانيهما** : إبانة بعض أجزاء الجسم عن الجسم ·

وبهذا ظهر أن الشق نوع من الإبانة ، وأن معنى القطع واضح لا إجمال فيه ·

وكذلك قالوا : أن اليد وإن ثبت إطلاقها على الكل وعلى البعض إلا أن

إطلاقها على الكل حقيقة ، وإطلاقها على البعض مجاز ، بدليل أنه يصح أن يقال : بعض اليد ليس يدًا ، ولو كانت اليد حقيقة فى البعض لما صح نفيها عن البعض لأن علامة الحقيقة عدم صحة النفى ، وعلامة المجاز صحته ·

وما دامت اليد حقيقة فى الكل ، فاللفظ عند الإطلاق ينصرف إلى الحقيقة ، ما دام لم توجد قرينة تدل على عدم إرادتها ·

وبذلك ظهر أن لفظ اليد مبين لا مجمل ، وظهر أنه لا إجمال فى الآية ·

مسالة ثالثة : إذا ورد فى كلام الشارع لفظ ، وأمكن جمله على ما يفيد معنىً واحدًا ، وعلى ما يفيد معنيين ، ولم يظهر كونه حقيقةً فيهما ، أو فى أحدهما ، فهل يكون مجملاً ؟ ·

اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

أحدهما : أن اللفظ مجمل والى ذلك ذهب ابن الحاجب والكمال بن الهمام ، ووجهة هذا المذهب أن اللفظ متردد بين المعنى الواحد ، والمعنيين ، ولا قرينة تدل على واحد منهما بخصوصه ، فوجب التوقف حتى تقوم القرينة المعينة للمراد ·

وثانيهما : أن اللفظ مبين ويحمل على ما يفيد معنيين ، واختار ذلك الآمدى ووجهة نظره فى هذا : أن حمل اللفظ على ما يفيد معنيين فيه تكثير للفائدة فى كلام الشارع ، بخلاف حمله على ما يفيد معنىً واحدًا ، وبذلك يترجح حمله على ما يفيد معنيين ، فيحمل اللفظ على الراجح وينتفى الإجمال ·

ونوقش هذا من قبل القائلين بالإجمال : بأن حمل اللفظ على ما يفيد معنًى واحدًا ، فيه عمل بالكثير الغالب ، فإن الكثير فى الألفاظ إفادتها معنًى واحدًا وإفادة اللفظ لمعنيين مستقلين فأكثر قليل ، فإن الاشتراك اللفظى نادر ·

وبذلك يكون تكثير الفائدة معارضًا بالكثير الغالب ، فيجب التوقف لوجود هذا التعارض مثاله لفظ الدابة ، فإنه ورد استعماله فى الحمار فقط ، كما ورد استعماله فى الحمار والفرس ·

مسألة رابعة :

إذا ورد لفظ فى كـلام الشارع له مسمى لغـوى ، ومسمى شرعى ، وأمكن حمله على كلٍ منهما ولا قرينة تعين المراد ، فهل يكون مجملاً ·

اختلف الأصوليون فى ذلك على مذاهب أربعة :

المذهب الأول : يكون مجملاً ، وإلى ذلك ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى ووجهته فى هذا اللفظ قد تردد بين المعنيين ، ولا قرينة تعين المراد ، فحمله على أحدهما دون الآخر تحكم ، فوجب التوقف فى فهم المراد حتى تقوم القرينة ، ولا معنى للإجمال إلا هذا .

المذهب الثانى : يكون مبينًا ويحمل على المعنى الشرعى ، وإلى ذلك ذهب جمهور الشافعية والحنفية ، ووجهتهم فى ذلك أن الشرع إنما يقصد بيان المعانى الشرعية التى استحدثها بتلك الألفاظ فوجب حمل اللفظ عند وروده من الشارع على ذلك المعنى لترجحه .

المذهب الثالث : للتفضيل وهو : إن ورد اللفظ فى طرف الإثبات كان مبين اويحمل على الشرعى ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة حينما دخل عليها وقال لها : « أعندك شىء ؟ فقالت لا قال إنى إذن أصوم » .

وإن ورد فى طرف النهى أو النفى ، مثل نهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر ، كان مجملاً .

ووجهته فى هذا : أن اللفظ عند وروده فى طرف الإثبات ، يكون ظاهرًا فى المعنى الشرعى ، لأن الشارع إنما يقصد بيان الشرعيات لا اللغويات ، ولم يعارض هذا الظاهر معارض ، فوجب حمل اللفظ على المعنى المتبادر .

أما عند وروده فى طرف النفى أو النهى ، فإن هذا الظاهر يعارضه معارض وهو أن حمله على المعنى الشرعى فى هذه الحالة يؤدى إلى أن المنهى عنه أو المنفى هو المعنى الشرعى ، والنهى عن الشىء فرع تصور وقوعه ، فإنه يستحيل النهى عن الشىء الذى لا يتصور وقوعه ، والمشروع لا يقع إلا صحيحًا ، لذلك كان اللفظ مجملاً ، ويتوقف فى فهم المراد منه حتى تقوم القرينة .

المذهب الرابع : وهو المختار للآمدى : أن اللفظ مبين ، ويحمل فى الإثبات على المعنى الشرعى ، ويحمل فى النهى على المعنى اللغوى .

ووجهته فى ذلك : أن اللفظ فى طرف الإثبات ظاهر فى المعنى الشرعى ، ولا معارض لهذا الظاهر ، فوجب الحمل عليه ، وأما فى جانب النفى فإن هذا الظاهر

يعارضه ما قاله الغزالى ولكن ذلك لا يقضى بإجماله ، بل يجب حمل اللفظ على المعنى اللغوى لأن اللفظ وضع له باعتبار الأصالة ، وقد منع من إرادة المعنى العارض مانع ، فوجب الرجوع إلى الأصل لانتفاء المعارض ·

مسألة خامسة :

إذا ورد فى كلام الشارع لفظ شرعى محمول على لفظ شرعى آخر وكان بين المعنيين تباين فى الواقع ، وجعل الكلام من باب التشبيه البليغ وأمكن فى وجه الشبه محملان · أحدهما شرعى ، والآخر لغوى مثل قوله عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة » وقوله ﷺ « الاثنان جماعة » فهل يكون الكلام مجملاً ، أو يكون مبينًا ويحمل على المحمل الشرعى ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه مجمل وإلى هذا ذهب الغزالى ، ووجهته فى ذلك : أن اللفظ متردد بين هذين المحملين من غير أن يترجح واحد منهما على الآخر فوجب التوقف دفعاً للتحكم ·

المذهب الثانى : أنه يكون مبينًا ويحمل على المعنى الشرعى ، إلى ذلك ذهب جمهور الأصوليين ، منهم الآمدى وابن الحاجب ، ووجهتهم فى ذلك أن المعنى الشرعى يترجح على المعنى اللغوى ، من جهة أن الشارع إنما يقصد تعريف الأحكام الشرعية ، التى لا تعرف إلا من جهته لا تعريف ما هو معروف لأهل اللغة ، فوجب حمل اللفظ عليه عند وروده إذا لا عبرة بالمرجوح مع وجود هذا الراجح ، فيكون قوله عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة » معناه أى كالصلاة فى اشتراط الطهارة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان جماعة » أى كالجماعة فى حصول الثواب ، وتقدم الإمام على المأموم ·

* * *

خاتمة

علمنا مما سبق أن المجمل يتوقف فى فهم المراد منه حتى يرد البيان فهل يصح أن يبقى المجمل مجملاً بدون بيان ، بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام اختلف الأصوليون فى ذلك على مذاهب ثلاثة ، نقلها إمام الحرمين فى كتابه البرهان ·

المذهب الأول : الجواز مطلقًا .

المذهب الثانى : عدم الجواز مطلقًا .

المذهب الثالث : التفصيل ، إن كان المجمل يتعلق به حكم تكليفى لم يجز بقاؤه مجملاً وإن لم يتعلق به حكم تكليفى جاز بقاؤه كذلك .

ولعل وجهة المذهب الأول : أنه لا يترتب على فرض بقاء المجمل مجملاً محال عقلاً ، فكان جائزًا ، وإن كان الظاهر أن ذلك لم يقع ، لأن كل مجمل قد بين قبل الوفاة .

ووجهة المذهب الثانى : أن وظيفة الرسول ﷺ البيان لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ بقاء المجمل بدون بيان فيه إخلال بوظيفته ، وتقصير فيها ، وذلك غير جائز .

ووجهة المفصل أن المجمل عندما يتعلق به كم تكليفى ، يكون تأخير بيانه تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز .

أما إذا لم يتعلق به حكم تكليفى ، فليس هناك ضرورة تدعو إلى بيانه ، فكان تأخير بيانه جائزًا ، وهذا هو المختار للإمام .

* * *

الفصل الثانى

فى المبـــــين

المبين بفتح الياء نوعان : (١) مبين بنفسه . (٢) مبين بغيره .

المبين بنفسه : هو ما استقل بإفادة معناه من غير أن ينضم إليه قول أو فعل ، مثاله قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، فإن هذا اللفظ واضح فى معناه ، وهو إحاطة علم الله تعالى بكل شىء ، غير محتاج فى بيانه إلى قول أو فعل ، وإنما يحتاج إلى وضع اللغة فقط .

ومثاله أيضًا : قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ فإن بيان المراد منه وهو سؤال أهل القرية ، لا يتوقف على قول أو فعل ، وإنما يتوقف على العقل فقط ، ضرورة أن العقل يحكم بأن سؤال البناء غير مراد ، لأنه غير ممكن .

ومن هذا يتبين أن قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلِ القَرِيَةَ ﴾ من المبين بنفسه ، لا من المبين بغيره ، وقد ذهب بعض الشراح إلى أنه من المبين بغيره ، مستندين فى ذلك إلى أن صاحب المنهاج ذكر القسمين « المبين بنفسه،والمبين بغيره » ثم ذكر بعدهما المثالين ، وهذا ظاهر فى أن لكل قسم من القسمين مثالاً منهما، وظاهر أن قوله تعالى: ﴿ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيمٌ ﴾ مثاله للمبين بنفسه ، فيكون المثال الثانى وهو ﴿ واسْأَلَ الْقَرْيَةَ ﴾ للمبين بغيره ، ولكن هذا الظاهر غير مراد ، لأن صاحب المنهاج حصر الغير ، وهو المبين بكسر الياء فى القول من الله أو الرسول والفعل من الرسول ، فلو كان العقل كذلك من المبين الحصر باطلاً ، وهو ما يتنزه عنه كلام العاقل .

فإن قيل : إن لفظ مبين ظاهر فى المبين بغيره ، فكيف صح إطلاقه على المبين بنفسه .

قلنا : إن صحة الإطلاق يعضده المعنى واللغة ، أما المعنى ، فلأن المتكلم لما اختار اللفظ مبينًا ، ولم يأت به مجملاً ، فكأنه أوقع البيان على اللفظ فصح أن يسمى مبينًا .

وأما اللغة : فلأن التبيين يأتى بمعنى الوضوح كما يأتى بمعنى الإيضاح والوضوح لوضح لا أوضح ، تكون مبين بمعنى متبين .

المبين بغيره هو ما افتقر فى إفادة معناه إلى غيره من قول أو فعل وذلك الغير يسمى مبينًا .

* * *

أقسام المبين

ينقسم المبين بكسر الياء ثلاثة أقسام :

(١) قول من الله ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ إِنَّهَا بقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعُ لَّوْنُهْا ﴾ ، فإنه مبين للمراد من البقرة فى قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ .

(٢) قول من الرسول ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام ، « فيما سقت السماء العشر » فإنه مبين لقوله تعالى ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ .

(٣) فعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، مثل صلاته ﷺ ، فإنه مبين لقوله تعالى :﴿ وَأَقِيْمُوا الصَّلاَةَ ﴾ وحجه فإنه مبين لقوله تعالى ﴿ وَللهِ عَلَى النَّاسِ

حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ، وأما قوله عليه السلام « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ، وقوله : « خذوا عنى مناسككم » ، فهو دليل على أن فعله عليه السلام مبين للآيتين .

علم مما سبق أن الفعل يكون مبينًا كما يكون القول مبينًا كذلك :

إلا أن البيان بالقول لا خلاف فيه ، وأما البيان بالفعل ، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى منعه مستندًا فى ذلك إلى أن الفعل قد يطول فيكون البيان به فيه تأخير للبيان مع إمكان تعجله ، وتأخير البيان مع إمكان تعجيله كتأخير البيان رأسًا ، وهو غير جائز .

ورد ذلك : بأن البيان بالقول قد يطول ، فإننا لو ذهبنا نبين ما اشتملت عليه الركعتان مثلا ، من الأقوال والأفعال ، أخذنا من الزمن أكثر مما لو فعلناهم ، ومع ذلك فالبيان بالقول جائز ، فيكون الفعل كذلك .

وأيضًا فإن البيان بالفعل يرجع إلى الحسن والمشاهدة ، بخلاف البيان بالقول فإنه يرجع إلى الخبر ، فيكون البيان بالفعل أقوى ، فإنهم يقولون فى المثل السائر الخبر كالمعاينة .

إذا ورد القول والفعل بعد المجمل فإيهما يكون مبينًا ؟

مما لا خفاء فيه أن القول عند انفراده يكون هو المبين ، وكذلك الفعل على القول الراجح خلافًا لمن قال أن الفعل لا يكون مبينًا .

وإنما الخفاء فيما إذا اجتمع القول والفعل بعد المجمل وكان كل منهما صالحًا للبيان فأيهما يكون مبينًا ؟

إذا اجتمع القول والفعل فلا يخلو ذلك من أمرين :

أحدهما : اتفاقهما فى الحكم . **وثانيهما** : اختلافهما فيه .

فإذا اتفق القول والفعل فى الحكم ، فإما أن يعلم أن أحدهما بعينه متقدمًا والآخر بعينه متأخرًا ، كأن يعلم أن القول متقدم والفعل متأخر أو بالعكس أو يعلم أن أحدهما لا يعينه متقدم والآخر متأخر ، أو لا يعلم شىء من ذلك .

فإن علم أن أحدهما بعينه متقدم ، كان المتقدم المعين هو المبين قولاً أو فعلاً وكان المتأخر المعين مؤكدًا للمتقدم .

وكذلك إذا علم أن أحدهما لا بعينه متقدم ، والآخر لا بعينه متأخر يكون المتقدم فى الواقع ونفس الأمر هو المبين ، ويكون المتأخر فى الواقع ونفس الأمر

مؤكدًا ، وفرق فى ذلك بين أن يكون متساويين فى الرجحان أو أن يكون أحداهما راجحًا ، والآخر مرجوحًا ، وهذا هو رأى الجمهور ·

وقال الآمدى عند اختلافهما فى الرجحان : يجعل المرجوح مبينًا والراجح مؤكدًا له دون العكس ، لئلا يلزم تأكيد الراجح بالمرجوح ، وهو غير معقول ·

والجمهور لم ينظر إلى ما نظر إليه الآمدى : لأن امتناع تأكيد المرجوح للراجح ، إنما يكون فى المؤكد غير المستقل كالمفردات ، أما المؤكد المستقل فإنه لا يمتنع فيه ذلك ، لأن الجمل تقوى بعضها بعضًا ·

وأما إذا لم يعلم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ، كان القول هو المبين دون الفعل ، لأنه القول مستقل ، فى إفادته البيان ، بخلاف الفعل ، فإنه لا يعرف كونه مبينًا إلا بواحد من أمور ثلاثة :

الأول : قصده ﷺ البيان بالفعل ، ويعلم ذلك القصد بالضرورة ·

الثانى : أن يقول بعد الفعل هذا الفعل مبين للمجمل ·

الثالث : بالدليل العقلى ، وذلك بأن يذكر عليه السلام المجمل فى وقت الحاجة إلى العمل به ، ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون مبينًا لذلك المجمل ، ثم لا يفعل شيئا بعد ذلك ، ولا يصدر منه قول يدل على أن هذا الفعل مبين فيعلم من ذلك ، أن هذا الفعل مبين لذلك المجمل ، إذا لو لم يجعل الفعل مبينًا له لتأخر البيان عن وقت الحاجة ، وتأخر البيان عن وقت الحاجة متفق على منعه كما سيأتى ·

هذا إذا اتفق القول والفعل فى الحكم ، أما إذا اختلفا فى الحكم بأن كان ما يفيده القول يخالف ما يفيده الفعل ، مثل أن يقول الرسول عليه السلام وبعد نزول قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ من يقرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافًا واحدًا وليسع لهما سعيًا واحدًا ثم يقرن الحج إلى العمرة ، ويطوف طوافين ويسعى سعين ·

فالعلماء فى المبين أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو رأى الجمهور ، أن القول هو المبين ، سواء علم تقدمه وتأخر الفعل ، أو بالعكس ، أو لم يعلم شىء من ذلك ·

ووجهتهم فى ذلك أن القول أرجح من الفعل : من جهة أنه لا يؤدى إلى النسخ

بخلاف الفعل فإنه قد يؤدى إليه ، والنسخ مرجوح ، فما يوصل إليه يكون مرجوحًا كذلك .

وبيانه : أننا لو فرضنا أن الفعل متقدم ، والقول متأخر فى المثال السابق وجعل الفعل مبينًا ، للزم من ذلك ، أن القارن يجب عليه طوافان وسعيان فإذا ورد القول بعد ذلك . لزم أن يكون ناسخًا لوجوب أحد الطوافين وأحد السعيين ، فجعل الفعل مبينًا يلزمه النسخ فى هذه الحالة ولو أننا جعلنا القول هو المبين لكان الواجب على القارن طوافًا واحدًا وسعيًا واحدًا ، ويكون للفعل دليلاً على أن الطواف الثانى مستحب ، والسعى الثانى كذلك ، أو أنه خاص به عليه السلام ، وبذلك يعمل بكل من القول والفعل ولم يلزم النسخ ، فكان جعل القول مبينا هو الراجح .

القول الثانى : لأبى الحسين البصرى ، وهو أنه عند علم التقدم والتأخر ، يكون المتقدم هو المبين قولاً أو فعلاً ، وعند عدم العلم ، يجعل القول هو المبين لرحجانه ، من جهة أنه لا يفتقر فى إفادته البيان إلى غيره ، بخلاف الفعل فإنه يفتقر إلى واحد من الأمور الثلاثة السابقة .

ويتفرع على مذهب أبى الحسين هذا : أنه إذا كان القول متقدمًا وجعل مبينًا ، يكون الفعل خاصًا بالرسول عليه السلام أو يكون الطواف الثانى مستحبًا .

وأنه إذا كان الفعل هو المتقدم وجعل مبينًا ، يكون القول ناسخًا للفعل .

ولذلك يكون هذا المذهب مرجوحًا من جهة أنه يؤدى إلى النسخ ، والنسخ مرجوح .

المذهب الثالث : وهو المختار للآمدى : أنه إن علم تقدم القول على الفعل كان القول مبيناً ، وكان الفعل دالاً على استجباب الطواف الثانى .

وإن علم تقدم الفعل كان الفعل مبينًا للمجمل فى حق الرسول دون الأمة وكان القول مبينًا له فى حق الأمة ، وبذلك يجب على القارن من الأمة طواف واحد وسعى واحد ، ويجب طوافان وسعيان على النبى عليه الصلاة والسلام ، والذى دعاه إلى ذلك إنما هو العمل بالقول والفعل معًا ، والجمع بين الدليلين عند الإمكان أرجح من العمل بواحد منهما وإهمال الآخر .

وبيان ذلك : أنه لو جعل الفعل عند تقدمه مبينًا للمجمل فى حق الرسـول

والأمة ، لكان القول بعد ذلك إما مهملاً ، وإما ناسخًا لوجوب الطواف الثانى والسعى الثانى ، والإهمال والنسخ خلافا الأصل ، فلم يبق إلا أن يكون الفعل مبينًا للمجمل فى حق الرسول ، والقول مبينًا له فى حق الأمة ، عملاً بالدليلين ·

أما إذا لم يعلم أحدهما وتأخر الآخر : فالقول هو المبين ، لأنه مستقل بنفسه بخلاف الفعل ، فإنه يحتاج إلى واحد من الأمور الثلاثة المتقدمة ·

مسألة فى جواز تأخير البيان :

تأخير البيان إما أن يكون عن وقت الحاجة إلى العمل بما يراد بيانه وإما أن يكون عن وقت الخطاب بما يراد بيانه إلى وقت الحاجة إلى العمل به ·

فإن كان الأول : فقد اتفق القائلون بامتناع التكليف بما لا يطاق على عدم جوازاه ، لأنه نوع منه ، إذا الإتيان بالمكلف به مع جهله تكليف بما لا يطاق ·

وأما القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق : فلا يسعهم إلا أن يقولوا بجواز هذا التأخير ، لأنه فرد من أفراده ·

وإن كان الثانى ، فللعلماء فى ذلك مذاهب ، أشهرها ثلاثة :

المذهب الأول : يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقًا ، أى سواء كان ما يراد بيانه، له ظاهر يعمل به عند الإطلاق، كالعام والمطلق والنكرة ، أو ليس له ظاهر يعمل به كالمشترك اللفظى ، وهذا هو المختار لجمهور الأصوليين ·

المذهب الثانى : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلا فى النسخ ، سواء كان ما يراد بيانه له ظاهر يعمل به ، أو ليس له ظاهر يعمل به ، وهو المختار لجمهور المعتزلة ·

المذهب الثالث : يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ، فيما ليس له ظاهر يعمل به عند الإطلاق ، كالشترك اللفظى - وأما ما له ظاهر يعمل به ، فلابد من أحد أمرين : إما البيان الإجمالى، بأن يقال مثلاً ، هذا العام ليس مرادًا به العموم ، وهذا المطلق مراد به المقيد ، وهذه النكرة مراد بها فرد معين ، وإما البيان التفصيلى ·

أما تأخير البيان الإجمالى والتفصيلى معًا فغير جائز ، وهذا المذهب هو المختار لأبى الحسين البصرى من المعتزلة ، والقفال وأبى إسحاق المروزى من الشافعية ·

* * *

الأدلـــــة

استدل أصحاب المذهب الأول على مدعاهم بالعقل والنقل :

أما العقل فقالوا فيــه ، أن تأخير البيــان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة لا يترتب على فرض وقوعه محال ، لأن غاية ما يلزمه ، هو جهل المكلف بما كلف به مدة من الزمن ، وذلك ليس محالاً ، بل واقع فى النسخ فإن المكلف لا يعرف المكلف به قبل نسخه ، هل هو باق إلى الأبد ، أو أنه سيرفع العمل به بعد مدة من الزمن ، ومع ذلك فالنسخ جائز ·

وما دام تأخير البيان عن وقت الخطاب لا يترتب على فرض وقوعه محال كما سبق ، فهو جائز عقلاً ، لأن شأن الجائز العقلى ذلك ·

وأما النقل : فقد ذكر الإمام البيضاوى ثلاثة أدلة :

الأول منها : يثبت جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، فيما له ظاهر وفيما ليس له ظاهر ·

والثانى : يثبت جوازه فى النكرة التى أريد بها فرد معين ·

والثالث : يثبت الجواز فى العام الذى لم يرد به العموم ·

وقد ناقض هذه الأدلة من قبل الخصوم ، ودفع تلك المناقشات وسنبين كل ذلك فيما يأتى إن شاء الله :

والدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ ·

وجه الاستدلال من الآية : أن الله تعالى أمر نبيه عليه السلام باتباع الإنزال ، وهو متأخر عن الإنزال الذى دل عليه قوله تعالى : ﴿ فإذا قرأناه ﴾ ثم ذكر البيان بعد الأمر بالاتباع بلفظ « ثم » المفيد للتراخى ، فدل ذلك على أن البيان متأخر عن الإتبـاع ، المتأخر عن الإنزال ، ووقت الإنزال هو وقت الخطاب ، فدلت الآية على تأخير البيان عن وقت الخطاب ·

ولما كان لفظ بيانه مفردًا مضافًا وهو من صيغ العموم ، أفاد ذلك أن البيان بجميع أفراده الإجمالى والتفصيلى متأخر عن وقت الخطاب ، ولما كان الضمير راجعًا إلى القرآن ، والقرآن مشتمل على ما له ظاهر وما ليس له ظاهر ، كان ذلك دالاً على تأخير بيان ما له ظاهر ، وما ليس له ظاهر ، وهو المطلوب ·

ونوقش هذا الدليل من قبل الخصم : بأنا لا نسلم أن لفظ بيانه فى الآية مراد به البيان بالمعنى الذى قصدتموه ، وهو بيان المجمل أو العام أو المطلق أو النكرة ، بل المراد به « البيان بمعنى الإظهار والاشتهار » .

وسندنا فى ذلك أمران : أحدهما ، أن المتبادر من اللفظ عند إطـلاقه هو الإظـهـار .

يقال بأن الكوكب الفلانى ظهر ، وبأن سور المدينة ظهر .

والتبادر علامة الحقيقة ، فوجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقى .

وثانيهما: أن جعل البيان بمعنى الإظهار والاشتهار يجعل لفظ ثم مفيدًا لمعناه دائمًا ، لأن الإظهار والاشتهار متأخران دائمًا عن الإنزال بخلاف جعله بالمعنى الذى تقولونه فإنه يقضى ، بأن كل بيان فهو متأخر عن المبين ، وذلك غير لازم ، فقد يكون البيان مقارنًا وحينئذٍ لا تكون ثم فى هذه الحالة مفيدة لمعناها وبذلك ظهر أن الآية غير مثبتة للمطلوب .

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن المراد من البقرة بقرة معينة ، لا أى بقرة ، ويدل على تعينها ، أن بنى اسرائيل سألوا عن أوصافها ، فلم يخطئهم البارى فى سؤالهم ، بل أجابهم عما سألوا ، ولو كان المراد بها أى بقرة ، لما أجابهم عن تلك الأسئلة ، لأنها باطلة لا تستحق الجواب .

ولا شك أن البيان متأخر عن وقت الخطاب بالذبح ، فدلت الآية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من قبل الخصم :

أولا : بأنا لا نسلم أن البقرة معينة ، بل نقول : اللفظ مطلق وهو يصدق على أى فرد من أفرداها ، ولو عمدوا إلى أى بقرة فذبحوها لأجزأهم ذلك عما وجب ، ولكنهم شددوا ، فشدد الله عليهم ، كما قال حبر الأمة وترجمان القرآن ، عبد الله بن عباس ، وعلى ذلك يكون التعيين قد حصل بعد ذلك عقوبة لهم ، ومما يدل على عدم تعينها ، أنها لو كانت معينة لما ذمهم الله ولامهم على تلك الأسئلة التى قصدوا بها التعيين ، ولكنه ذمهم عليها ،وعنفهم بقوله :

﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ فدل ذلك على أنها غير معينة .

وأجيب عن ذلك : بأن تعيينها فى آخر الأمر بعد إيجابها مطلقة ، فيه نسخ للفعل قبل حصوله ، وسيأتى أن ذلك ممتنع عند المعتزلة فلا يصح هذا القول منهم .

وأما القول بأن الله ذمهم على أسئلتهم ووبخهم عليها ، و،ذلك يدل على عدم تعيينها فيجاب عنه بأن الذم ليس متعينًا لذلك ، إذ يحتمل أن يكون الذم قد وجه إليهم ، لأنهم تباطؤا فى تنفيذ المأمور به، بعد أن بين لهم ، بيانًا لا شبهة فيه ، وعلى ذلك فالذم على التقصير بعد البيان ، وليس على الأسئلة التى قصدوا بها البيان .

وثانيًا : بأننا نسلم بأنها معينة ، ولكن ذلك يقضى بتأخير البيان عن وقت الحاجة ، لا عن وقت الخطاب فقط ، وبيانه : أن بنى إسرائيل أمروا بذبح بقرة معينة لم يقم لهم دليل على تعيينها ، والأمر يقتضى حصول المأمور به ولا سبيل لهم إلى فعله لجهلهم بما أمروا به فجعلها معينة يؤدى إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ونحن متفقون على منعه ، فبطل كون البقرة معينة لأنه يؤدى إلى باطل .

وأجيب عن ذلك : بأن التعيين لا يؤدى إلى ما تقولون ، لأن الأمر لا يوجب الفور فأمرهم بالذبح لم يحتم عليهم الذبح على الفور ، فإن المطلوب منه حصول المأمور به ، وعليهم أن يحققوه فى أى وقت يشاءون .

ورد هذا : بأن الأمر يوجب الفور عند القرينة الدالة عليه ، والقرينة هنا تدل على الفور ، فإن الأمر بالذبح إنما قصد به الفصل فى الخصومة ، التى كانت موجودة بين بنى إسرائيل ، والفصل فى الخصومات يجب المسارعة به فكان المؤدى إليه واجبًا على الفور ، وعلى ذلك فجعل البقرة معينة ، يؤدى إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع .

وبذلك ظهر أن الدليل الثانى غير مثبت للمطلوب كذلك .

الدليل الثالث :

قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن « ما » فى قوله : ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ ﴾ عامة فيمن يعلم وما لا يعلم ، والعموم ليس مرادًا منها ، فإن الملائكة والمسيح وإن عبدا من دون الله فهما غير داخلين فى الآية .

والمبين لهذا المراد ، قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى ، أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ .

وهذا البيان قد تأخر عن الخطاب ، فدل ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به ، وإذا جاز التأخير فيما له ظاهر يعمل به جاز فيما ليس له ظاهر يعمل به من باب أولى . لأن الأول يفهم منه معنى غير مراد ، ويقر عليه بعض الوقت ، والثانى لا يفهم منه شيء أصلاً ، فكان أولى بالجواز .

ويؤيد كون « ما » فى الآية عامة فيمن يعلم وما لا يعلم . أنه لما نزلت هذه الآية قال عبد الله بن الزبعرى وهو من أحبار اليهود ، والله لأخصمن محمداً أليست الملائكة قد عبدت من دون الله ؟ وأليس المسيح قد عبد من دون الله ؟ إذن هما حصب جهنم . فلما سمع النبى ﷺ ذلك منه سكت انتظاراً للوحى فنزل عليه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى ﴾ ففهم ابن الزبعرى وهو عربى فصيح العموم وإقرار النبى ﷺ له فى ذلك، دليل على أن « ما » فى الآية عامة .

ونزول البيان بعد ذلك دليل على أن هذا العموم غير مراد .

وبما أن البيان قد تأخر عن الخطاب بالعام ، دل ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من قبل الخصم بوجهين :

الأول : لا نسلم أن « ما » فى قوله ما تعبدون ، عامة فيمن يعلم وما لا يعلم بل نقول : هى عامة فيما لا يعلم فقط وإذن فالملائكة والمسيح غير داخلين أصلاً ، وابن الزبعرى مخطىء فى فهمه العموم ، ولا نسلم أن النبى ﷺ أقره على فهمه هذا ، فقد ورد فى السنة ما يفيد : أن النبى ﷺ خطأه فى هذا الفهم ، وقال له ما أجهلك بلغة قومك « ما » لما لا يعقل وعلى هذا فليس قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى ﴾ الآية مبينًا لعدم إرادة العموم بل هو مؤكد لعدم دخول الملائكة والمسيح مبالغة فى جهل ابن الزبعرى .

وأجيب عن هذا بأن « ما » قد ورد استعمالها فيما لا يعلم . كما ورد استعمالها فيمن يعلم ، مثل قوله تعالى ﴿ والسماء وما بناها ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴾ .

والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، فتكون « ما » حقيقة فيما لا يعلم ومن يعلم ·

ورد هذا أولا : بأن هذا خلاف ما ذهب إليه الجمهور من قولهم أن (ما) موضوعة لما لا يعلم فقط ·

وثانيًا : بأن جعلها حقيقة فيمن يعلم ، يعارضه قوله عليه السلام لابن الزبعرى، ما أجهلك بلغة قومك ، ما لما لا يعقل ·

فوجب حملها على المجاز إذا استعملت فيمن يعلم ، جمعًا بين الاستعمال وقول الرسول عليه السلام ، لأن الجمع بين الدليلين خير من العمل بأحدهما فقط ·

الوجه الثانى : سلمنا أن « ما » عامًا فيمن يعلم وما لا يعلم ، ولكن لا نسلم أن البيان قد تأخر عن وقت الخطاب ، بل نقول البيان مقارن للخطاب ، فإن قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى ﴾ ليس مبينًا لعدم إرادة العموم ، بل المبين لذلك هو العقل ، فإن العقل قاض بأن الشخص لا يعذب بفعل غيره ، إلا إذا كان راضيًا عنه وداعيًا إليه · ومعلوم بطريق العقل أن كلا من الملائكة والمسيح غير راض عن عبادة الغير له ، وغير داع إليها ،فكان كل منهما خارجًا ، وكان العقل هو المبين لذلك ونزول قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى ﴾ بعد ذلك يعتبر مؤكدًا لما فهمه العقل ، ومقررًا له ·

وأجيب عن هذا من قبل الجمهور : بأن العقل لا يصلح مبينًا ، لأن عدم رضا الملائكة والمسيح بعبادة الغير لهم ، لا يعرف إلا من الشرع ، فكان قوله تعالى :﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى ﴾ ، هو المبين لعدم إرادة العموم لأنه هو المفيد لعدم رضا الملائكة والمسيح بعبادة الغير لهم ·

ورد ذلك : بأن الأنبياء والملائكة معصـومون ، والعصمة ثابتة بالعقل عند المعتزلة ، لا بالشرع ، وعلى ذلك ، فالعقل يدرك أن الملائكة والمسيح غير راضين عن عبادة الغير لهم ، وإن لم يرد شرع بذلك · وورود الشرع به مقرر لما فهمه العقل ·

وبهذا ظهر أن الدليل الثالث لم يثبت المدعى كذلك ، لأنه لم يسلم من المناقشات ·

وقد يقال : ما دامت الأدلة التى ذكرها البيضـاوى لم تثبت المدعى لأنها لم

تسلم من الاعتراضات ، فإن دعوى الجمهور تكون باطلة ، لأنه لا دليل على صحتها .

وجوابنا : على ذلك أن بطلان الدليل الخاص ، لا يدل على بطلان المدعى فقد يكون له دليل آخر ، غير هذا الدليل الذى بطل ، وقد وجد هذا الدليل .

من ذلك قوله تعالى : ﴿ واعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى الْقُرْبَى ﴾ فإن « ما » عامة فى كل ما غنم ، وأنه يخمس ، ولكن هذا العموم غير مراد .

فقد ورد فى الصحيحين : أن النبى ﷺ قال : « من قتل قتيلاً له بينة عليه فله سلبه » وعلى ذلك يكون سلب القتيل خارج عما يخمس .

وقد تأخر هذا البيان عن وقت الخطاب ، لأن الآية نزلت فى غزوة بدر ، وقول الرسول ﷺ « من قتل قتيلاً إلخ » كان فى غزوة حنين ، كما نقل أهل الحديث ، وبينهما من الزمن ما هو معروف .

وكذلك لفظ ذى القربى ، ظاهر فى كل قريب للرسول عليه الصلاة والسلام ، ولكن هذا الظاهر غير مراد ، فإن الرسول عليه السلام بين المراد . بأنهم بنو هاشم وبنو المطلب ، دون بنى أمية وبنى نوفل وقال معللاً لذلك :

أنا وبنو المطلب وبنو هاشم لم نفترق فى جاهلية ولا إسلام ، ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه .

ولا شك أن البيان تأخر عن وقت الخطاب ، فكان ذلك دليلاً على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

ومن ذلك أيضاً ، قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ .

فإن بيان الصلاة بفعل جبريل لها ، ثم بفعل الرسول متأخر عن وقت الخطاب بها ، وكذلك بيان الزكاة « بمقدار الواجب فى النقدين والماشية ، متأخر عن الخطاب بها ، وذلك دليل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

وبهذا يثبت مدعى الجمهور .

دليل المعتزلة :

استدل المعتزلة على مدعاهم ، بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما ليس له

ظاهر يعمل به كالمجمل · يجعل الخطاب به غير مفيد ، ويكون مثله فى ذلك كمثل الخطاب بلغة لا تفهم ، وذلك بعيد من الشرع ، لأن المقصود بالخطاب هو التفهيم ·

وعلى ذلك يمتنع من الشارع أن يخاطب بالمجمل دون أن يقرن به بيانه ·

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به ، كالعام الذى لم يرد به ظاهره ، والمطلق الذى أريد به المقيد ، فيه إغواء للمكلف ، وحمل له على أن يفهم ما ليس مرادًا ، وذلك إيقاع للمكلف فى الجهل والضلال ، ومثل هذا يتنزه عنه الشارع ، فيمتنع عليه الخطاب بما له ظاهر يعمل به دون أن يصحبه البيان ·

وبذلك ظهر أن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ، وما ليس له ظاهر باطل « وهو المدعى » ·

وأجيب عن ذلك من قبل الجمهور : بأن جعل الخطاب بالمجمل من غير بيان غير مفيد كالخطاب بلغة لا تفهم ، غير ظاهر ·

فإن الخطاب بلغة لا تفهم غير مفيد أى فائدة فيكون عبثًا والعبث باطل أما الخطاب بالمجمل من غير بيان له فهو مفيد من حيث إن المكلف يفهم منه أن المراد أحد مدلولاته وإن لم يكن معينًا · فيستعد لذلك حتّى إذا تبين له المراد أخذ فى تنفيذ ما كلف به فالفرق واضح ·

وأما القول بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به يؤدى إلى الإغواء والتجهيل فمعارض بأنه وقع الخطاب بما له ظاهر غير مراد مثل قوله تعالى : ﴿ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ ومع ذلك لم يقل أحد ببطلان هذا الخطاب لأن فيه إغواء للمكلف ، فليكن الخطاب بما له ظاهر غير مراد وقد تأخر بيانه غير باطل كذلك ·

ورد هذا من قبل المعتزلة بوجود الفارق ، فإن الخطاب بهذه الأشياء المذكورة قد قارنه الدليل العقلى ، وهو تنزيه الله تعالى عما تتصف به الحوادث ·

وهذا يجعل المكلف لا يفهم من الخطاب ظاهره ، بل يحمله على التأويل بخلاف الخطاب بما له ظاهر يمكن إرادته ، وقد تأخر بيانه ، فإنه ليس فيه ما يمنع المكلف من إرادة الظاهر فيقع فى الجهل ·

وقد يقال جوابا عن هذا إنه قد اشتهر قولهم : ما من عام إلا وخصص ، وكثيراً ما يراد بالمطلق المقيد ، وهذا الاشتهار وتلك الإرادة يجعلان المكلف يتوقف فى فهم هذا الخطاب حتى يتكشف له الأمر بورود البيان ، وحينئذٍ فلا إغواء ولا تجهيل .

دليل المفصل :

استدل أبو الحسين البصرى : ومن معه بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به يؤدى إلى باطل فيكون باطلاً بخلاف تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما ليس له ظاهر يعمل به فإنه لا يؤدى إلى باطل فيكون جائزًا .

وبيان ذلك : أن الخطاب بما له ظاهر يعمل به ، إما أن يقصد به التفهيم أو لا يقصد به ذلك ، فإن لم يقصد به التفهيم كان الخطاب به عبثًا ، والعبث من الشارع محال ، وإن قصد به التفهيم ، فإما أن يقصد به المعنى الظاهر ، أو يقصد به المعنى الباطن ، فإن قصد به تفهيم المعنى الباطن ، والمفروض أنه لا دليل عليه ، كان ذلك تكليفًا بما لا يطاق وهو باطل ، وإن قصد به تفهيم المعنى الظاهر كان ذلك إغواء للمكلف وتجهيلاً له ومثل ذلك يتنزه عنه الشارع ، فبطل الخطاب بما له ظاهر يعمل به دون أن يقترن به البيان ، أما ما ليس له ظاهر يعمل به فلا يترتب عليه شىء من ذلك ، لأن المكلف متوقف عن فهم أى معنى حتى تقوم عليه فلا يقع فى الجهل ولا يكون الخطاب به عبثًا لأنه مفيد فى الجملة .

ويجاب عن ذلك : باختيار أن الخطاب قصد به تفهيم المعنى الباطن ولا يلزمه التكليف بالمحال ، لأنه لم يقصد به الإتيان بالفعل فى هذه الحالة ، لأن المفروض أن وقت الحاجة إلى العمل به لم يأت ، فإذا جاء وقت الحاجة بين له ذلك المراد فيمكنه الإتيان به ، وعلى ذلك فلا محال .

مسألة فى جواز تدرج البيان :

اختلف القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فى أنه أهل يجوز تدرج البيان بأن يكون على مرات متعددة أو أنه لا يجوز التدرج فيه ، ويجب أن يكون البيان دفعة واحدة .

فذهب جمهورهم إلى الجواز مستدلين على ذلك بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع ، فإن قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا ﴾ بين على دفعات وذلك باشتراط نصاب السرقة أولاً ثم بنفى الشبهة عن السارق ثانيًا .

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ من اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ قد وقع فيه البيان على التدريج فبينت الاستطاعة أولاً بالزاد والراحلة ثم بأمن الطريق ثانيًا .

وذهب القليل منهم إلى عدم الجواز محتجين بأن إخراج البعض من العام مثلاً وإبقاء البعض الآخر من غير إخراج ، مع أنه سيخرج فيما بعد موهم لاستعمال العام فى الباقى بعد الإخراج الأول ، وهو تجهيل وتضليل للمكلف يمتنع صدوره من الشارع فامتنع التدرج فى البيان لذلك .

واجيب عن هذا : من قبل المجوز بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب بالعام موهم لاستعمال العام فى الكل ضرورة أن اللفظ قد وضع له ومع ذلك لم يمتنع الخطاب به ، فتدرج البيان يكون أولى بعدم المنع ، لأن إخراج البعض لا دلالة له على أن اللفظ مستعمل فى الباقى حتى يوجد الإبهام ضرورة أن اللفظ لم يوضع لذلك ، وغاية ما يفيد أن هذا البعض قد خرج عن العام ، أما أن غيره سيخرج مثله أو لا يخرج فلا إشعار للفظ به .

مسألة فى جواز إسماع العام بدون إسماع مخصصه :

اختلف القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فى أنه إذا ورد العام مبينًا وقت الخطاب وعلم المخصص له ، فهل يجوز إسماع العام المكلف بدون إسماع المخصص له أو أنه لا يجوز ذلك . ولابد من إسماع المخصص للعام مع إسماع العام .

فذهب فريق منهم : إلى الجواز مطلقًا ، وقال فريق آخر لا يجوز مطلقًا وفصل فريق ثالث فقال يجوز إذا كان المخصص للعام عقليًا ، ولا يجوز إذا كان المخصص له نقليًا .

وجهة المانع أن عدم إسماع المخصص مع إسماع العام يشبه تأخير البيان عن وقت الخطاب من حيث أن كلا منهما لم يحقق الغرض المقصود من الخطاب وحيث امتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب لما قلناه ، امتنع كذلك إسماع العام بدون إسماع المخصص له .

ووجهة المفصل : أن إسماع العام بدون مخصصه إذا كان المخصص عقليًا لا يترتب عليه محظور ، لأن المكلف سيفهم بطريق العقل أن العام غير مراد منه

العموم ، وإن لم يعلم عين المخرج منه بخلاف ما إذا كان المخصص له نقليا فإنه يترتب عليه ما يترتب على تأخير البيان عن وقت الخطاب ٠

أما القائل بالجواز فقد استدل عليه بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فإن فاطمة رضي الله عنها سمعت العام وهو قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ الآية ، دون أن تسمع المخصص له وهو قوله عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » وكذلك سمعت الصحابة قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ دون أن تسمع المخصص له وهو قوله عليه السلام فى شأن المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ٠

فما قاله المانع أو المفصل تشكيك فيما هو واقع بالفعل فلا يعتد به ٠

مسألة فى جواز تأخير تبليغ الأحكام :

اختلف الأصوليون : فى جواز تأخير التبليغ للأحكام عن وقت نزولها إلى وقت العمل بها فأجازه الجمهور ومنعه القليل منهم ٠

استدل الجمهور : على مدعاهم بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره فيكون جائزًالأن شأن الجائز العقلى ذلك ٠

أما أنه ليس لذاته فلأنه يتصور وقوعه فإن الشارع لو أمر بتأخير التبليغ لمصلحة يعلنها فى ذلك لما كان فى ذلك محال ٠

وأما أنه ليس محالاً لغيره فإن الأصل عدم ذلك الغير ٠

واستدل المانع : بأن تأخير تبليغ الأحكام يؤدى إلى مخالفة الأمر بالتبليغ فى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُول بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ ﴾ ومخالفة الأمر باطلة فيكون تأخير التبليغ باطلاً كذلك ٠

وأجيب عن هذا : من قبل الجمهور بأن التأخير لا يوجد مخالفة الأمر لأن الأمر لا يوجب الفور وإنما يوجب حصول المأمور به فى أى وقت يشاؤه الرسول ما دام لم يفت وقت العمل به ٠

فإن قيل : إن الأمر بالتبليغ من حيث هو معروف بالضرورة ، فإن وظيفة الرسول إنما هى التبليغ فالأمر لم يحقق فائدة جديدة ، وذلك مما يتنزه عنه القرآن ٠

قلنا جوابًا عن ذلك : الأمر ليس للفور والفائدة التى حصلها هى معرفة أن النقل مطابق لما فهمه العقل وليس مخالفًا له ٠

وأجاب بعضهم : بأن الأمر للفور والمأمور بتبليغه فوراً هو القرآن لأنه هو الذى يصدق عليه أنه منزل على الرسول ﷺ .

ويرد هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : ما دام القرآن قد وجب تبليغه فوراً فالأحكام كذلك إذ لا يظهر فارق بين الأمرين .

الوجه الثانى : أن القرآن قد اشتمل على بعض الأحكام فتكون الأحكام التى اشتمل عليها واجبًا تبليغها على الفور ، ومادام قد وجب تبلغ بعض الأحكام على الفور وجب تبليغ البعض الآخر كذلك لأنه لاقائل بالفرق .

* * *

خاتمة فى المبين بكسر الياء

اختلف الأصوليون : فى المبين من حيث اشتراط مساواته للمبين فى القوة وعدم اشتراط ذلك على أقوال :

أحدها : يجب مساواة المبين فى القوة فلا يجوز البيان بالأدنى وإلى ذلك ذهب الكرخى ووجهته فى ذلك أن البيان بالأدنى فيه عمل بالمرجوح وترك الراجح ، وذلك خلاف ما يقتضيه العقل .

وثانيها : يجب أن يكون المبين أقوى من المبين فلا يجوز بالأدنى ولا بالمساوى وإلى ذلك ذهب ابن الحاجب .

ووجهته فى ذلك : أن البيان بالمساوى فيه ترجيح لأحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل والبيان بالأدنى فيه عمل بالمرجوح وترك للراجح وهو باطل كذلك فتعين البيان بالأقوى .

وثالثها : يجوز البيان بالأدنى كما يجوز بالأقوى والمساوى ، وإلى ذلك ذهب أبو الحسين البصرى والإمام الرازى .

ولعل وجهتهم : فى ذلك أن المبين أوضح فى الدلالة على المراد من المبين ، فوجب العمل به وإن كان أدنى منه قوة أو مساويًا له .

ورابعها : وهو المختار للآمدى إن كان البيان لمجمل كفى فى تعيين أحد

احتمالاته أدنى ما يفيد الترجيح وإن كان بيانًا لعام أى مخصصًا له أو مقيدًا لمطلق وجب أن يكون كل منهما أقوى من العام أو المطلق ·

ووجهته فى ذلك : أن المجمل ليس له ظاهر يعمل به فدلالته غير واضحة فالإتيان بما يوضحه معتبر وإن كان أضعف منه من حيث الثبوت لرجحانه بوضوح دلالته أمام العام والمطلق فإن لكل منهما ظاهرًا يعمل به وهو واضح الدلالة فيه فترك هذا الظاهر لا يكون بالمساوى لما فيه من الترجيح بلا مرجح ولا يكون بالأدنى لما فيه من العمل بالمرجوح وترك الراجح وكل منهما خلاف ما يقتضيه العقل فتعين البيان بالأقوى ·

* * *

الفصل الثالث

فى المبين له

علمنا مما سبق أن ما ليس له ظاهر يعمل به وهو المشترك اللفظى يكون مجملاً ويحتاج فى بيان المراد منه إلى ما يبينه ، وكذلك ما له ظاهر يعمل به ، ولكن هذا الظاهر غير مراد كالعام الذى أريد به بعض الأفراد · والمطلق الذى أريد به المقيد والنكرة التى أريد بها فرد معين لابد له من البيان ·

ونريد أن نعلم هنا لمن يكون هذا البيان أيكون لكل فرد من أفراد المكلفين أو لمكلف معين ؟

ولا شك أن الخطاب قصد به تفهيم من أراد الله تعالى منه الفهم والذى أراد الله تعالى منه الفهم هو من أعطاه القدرة عليه وهو من توفرت فيه شرائط الاجتهاد فيكون البيان خاصًا بالمجتهدين ليعملوا فى خاصة أنفسهم حيث كان الحكم بما يتأتى حصوله منهم ، وليفتوا به غيرهم إذا كان الحكم لا يتأتى فعله منهم كأحكام الحيض والنفاس إذا كان المجتهد رجلاً ·

أما غير المجتهدين فلا تعلق للخطاب بهم فلا حاجة إلى البيان لهم ·

* * *

الباب الخامس

فى الناسخ والمنسوخ وفيه فصول

الفصل الأول فى النسخ :

النسخ لغةً يطلق على النقل كما يطلق على الإزالة .

فمن الأول : نسخت الكتاب نقلت ما فيه ، ونسخت النحل نقلته من خلية إلى خلية أخرى ، ومنه المناسخات فى الميراث لانتقال التركة من وارث إلى وارث آخر ومنه تناسخ الأرواح على القول به بمعنى انتقالها من جسد إلى جسد .

ومن الثاني : نسخت الشمس الظل أزالته ، ونسخت الريح آثار القدم أزالتها .

وقد اختلف العلماء فى كونه حقيقة فى كل من المعنيين أو أنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر ، فذهب بعضهم إلى أنه حقيقة فى كل منهما على أنه مشترك لفظى بينهما .

ووجهته فى ذلك : أن اللفظ قد استعمل فى كل منهما والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، وذهب فريق آخر إلى أنه حقيقة فى النقل مجاز فى الإلازالة ، ووجهته فى ذلك أن اللفظ كثر استعماله فى النقل وقل استعماله فى الإزالة فجعل حقيقة فيما كثر استعماله فيه ومجازاً فيما قل استعماله فيه ضرورة أن الحقيقة أكثر من المجاز ولا يصح جعله حقيقة فى القليل كما هو حقيقة فى الكثير لأن ذلك يؤدى إلى الاشتراك اللفظى ، والمجاز خير منه .

وذهب فريق ثالث : إلى أن اللفظ حقيقة فى الإزالة مجاز فى النقل وهو المختار للإمام الرازى ووجهته فى ذلك النقل أخص من الإزالة لأن النقل إعدام صفة وإيجاد صفة أخرى وإزالة مطلق الإعدام وجعل اللفظ حقيقة فى الأعم أولى من جعله حقيقة فى الأخص لأن الأعم فيه تكثير للفائدة والأخص فيه تقليل لها وتكثير الفائدة أولى .

ومهما يكن من شىء فإن المتفق عليه أن اللفظ قد استعمل فى المعنيين وإن كان من الحقيقة والمجاز سائغ فى اللغة ، فهذا الخلاف لا يترتب عليه كبير فائدة .

وأما النسخ فى اصطلاح الأصوليين فقد اختلفوا فى تعريفه وقد ذكر البيضاوى من هذه التعاريف تعريفين أحدهما للأستاذ أبى إسحاق الاسفراينى واختاره ، والثانى للقاضى أبى بكر الباقلانى وقد أبطله بما أورده عليه من الاعتراض الذى ذكره وسيأتى .

تعريف الأستاذ وهو المختار للبيضاوى .

بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه :

ومعنى بيان الانتهاء أن الحكم المنسوخ مغيا عند الله تعالى بغاية ينتهى إليها فإذا جاءت تلك الغاية انتهى العمل به بذاته والنسخ بين هذا الانتهاء .

« **فالبيان** » : جنس فى التعريف يشمل كل بيان سواء كان بيان انتهاء أو بيان ابتداء كبيان المجمل أو العام أو المطلق وقوله « انتهاء الحكم » قيد أول مخرج لبيان الابتداء كبيان المجمل وبيان العام وهو المخصص سواء كان المخصص مقارنًا أو متراخيًا .

وقوله « شرعى » قيد ثان مخرج لبيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الأصلية فإن بيان انتهائها بشرعية الأحكام ابتداء لا يسمى نسخًا ، فشرعية صوم رمضان مثلاً بين انتهاء البراءة الأصلية المقتضية لترك الصوم ومثل ذلك لا يعتبر نسخًا وقول الأستاذ بيان انتهاء حكم شرعى صادق بأن يكون الحكم الشرعى الذى بين انتهاؤه ثابتًا بالأوامر أو الأخبار أو بفعل الرسول ﷺ .

وقوله « بطريق شرعى » : قيد ثابت مخرج لبيان الانتهاء بطريق عقلى كبيان الانتهاء بالموت مثلاً أو بالجنون أو العجز كسقوط غسل الرجلين بقطعهما فإن ذلك لا يكون نسخًا ، وإنما عبر بلفظ طريق دون حكم شرعى ليعمم النسخ ببدل وبلا بدل ولو قال بحكم شرعى لاقتصر التعريف على النسخ ببدل مع أن النسخ يأتى فى النوعين كما سيأتى وظاهر أن الطريق شامل للقول من الله والرسول والفعل من الرسول أو التقرير وقوله « متراخٍ عنه » : قيد لبيان الواقع قصد به بيان أن النسخ لابد أن يكون الناسخ فيه متأخرًا عن المنسوخ .

الاعتراض على التعريف :

اعترض على هذا التعريف بأشياء ذكرها الأسنوى ترجع إلى أن التعريف غير جامع وغير مانع .

أما أنه غير جامع فلأنه أولاً لا يشمل النسخ قبل التمكن من الفعل لعدم دخول وقت الفعل وذلك لأن قوله بيان انتهاء الحكم مشعر بأن الحكم الذى بين انتهاء أمده قد دخل وقت العمل به فالفعل الذى لم يدخل وقت العمل به غير داخل فى التعريف ٠

ومقتضى هذا أن النسخ لا يرد عليه مع أن جمهور الأشاعرة على أن النسخ قبل التمكن من الفعل جائز ٠

وثانيًا : لأنه لا يشمل نسخ الخبر الذى لا يشتمل على حكم شرعى فإن قوله بيان انتهاء حكم شرعى ظاهر فى أن المنسوخ لا يكون إلا حكمًا شرعيًا فيكون الخبر الذى لا حكم فيه خارجًا عن التعريف ، مع أن النسخ يرد عليه كما سيأتى ٠

وما أنه غير مانع فلأنه أولاً : يدخل فيه قول الراوى العدل نسخ حكم كذا فإن هذا القول يصدق عليه أنه بيان لانتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه مع أن هذا ليس من النسخ فى شىء ، وثانيًا يدخل فيه إجماع الأمة على أحد قولين بعد اختلافهم فى المسألة على قولين فإن اختلافهم أولاً يجوز العمل بكل منهما وإجماعهم على أحد القولين يجعل العمل بالقول الآخر غير جائز فمثلا إذا اختلف الصحابة فى بيع أم الولد فى الدين فوجد قول بجواز بيعها فيه قول آخر بعدم الجواز فلا شك أن المكلف مخير فى العمل بكلا القولين ٠

فإذا فرض أن التابعين بعد ذلك أجمعوا على أن أم الولد لا تباع فى الدين فلا يجوز للمكلف مخالفة هذا الإجماع وعليه أن يعمل بالقول الذى أجمعوا عليه ويصدق على هذا الإجماع أنه مبين لإنتهاء الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ مع أن الإجماع سيأتى أنه لا ينسخ ولا ينسخ به ٠

جواب الاعتراض :

أجيب عن كون التعريف غير مانع بما يأتى :

أما قول العدل نسخ حكم كذا فهو خارج عن التعريف بقوله بيان انتهاء لأن المراد ببيان الشارع انتهاء الحكم ، وقول العدل المذكور ليس صادراً من الشارع فيكون غير داخل فى التعريف وأما إجماع الأمة على أحد قولين بعد اختلافهم فسيأتى أن هذا غير جائز عند الجمهور فلا يصح إيراده على التعريف ٠

وأجيب عن كون التعريف غير جامع : بأن نسخ الخبر نادر والتعريف هو للكثير الغالب ٠

وأما أن التعريف لا يشمل النسخ قبل التمكن من الفعل فجوابه أن المقصود من قوله بيان انتهاء حكم شرعى أى بيان انتهاء تعلق الحكم وانتهاء التعلق صادق بأن يكون قد دخل وقت العمل بالحكم أو لم يدخل وقت العمل فإن التعريف شاملاً للنوعين ·

تعريف القاضى أبى بكر الباقلانى :

عرف الباقلانى النسخ بأنه رفع الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ عنه ومعنى رفع الحكم أن الحكم باعتبار الظاهر كان العمل به مستمراً لولا ورود هذا الناسخ فالناسخ رفع استمرار العمل بهذا الحكم لأن تعلق الخطاب بالحكم الأول قد ارتفع بالخطاب الثانى ، فالنسخ رفع لتعلق الحكم لا لنفس الحكم لأن الحكم قديم ·

وبما أن هذا التعريف لا يختلف عن التعريف الثانى إلا بإتيان لفظ رفع بدل بيان يكون الكلام عليه من حيث المحترزات هو الكلام على التعريف السابق فلا حاجة لإعادته ·

الاعتراض على التعريف :

اعترض الإمام الرازى على هذا التعريف بأمور كثيرة اقتصر البيضاوى منها على أمر واحد وهو أن الحكم السابق الذى جعل منسوخًا ضد الحادث الذى جعل ناسخًا ·

ولذلك لا يمكن العمل بهما معًا فهما متساويان ، من حيث الضدية ·

وكما أن الحادث يجوز أن يكون رافعًا للسابق فكذلك يجوز أن يكون السابق دافعًا للحادث ومانعًا له بحيث لا يتقرر حكمه ·

فجعل الحكم الحادث رافعًا للسابق دون أن يجعل السابق دافعًا للحادث ومانعًا له تحكم وترجح وهو باطل ·

أجيب عن ذلك أولاً :

بأن الحادث أقوى من السابق نظرًا لحدوثه فلذلك جعل رافعًا للسابق ولم يجعل السابق دافعًا له ·

ورد ذلك بأن كلا من الحادث والسابق ممكن والممكن يحتاج فى بقائه أو حدوثه إلى سبب ، ومع وجود سبب الحدوث أو البقاء يمتنع العدم فكما أن الحادث حال حدوثه يمتنع عدمه ، فكذلك السابق حال بقائه يمتنع عدمه ·

وبذلك يتساوى كل من الحادث والسابق فى هذه الناحية فلا رجحان للحادث على السابق .

وأجيب ثانيًا : بأن الحادث أولى برفع السابق من أن يدفع السابق الحادث وذلك لأن السابق قد استوفى تأثيره بخلاف الحادث فإنه لو جعل السابق دافعًا له لما أثرت العلة التامة فى معلولها وهذا باطل فترجح الحادث على السابق بكونه علة لم تستوف معلولها فلابد من اعتبارها وإلا أمتنع تأثير العلة التامة فى معلولها .

وأجيب ثالثًا : بأنه على تسليم أن كلا من الحادث والسابق متساويان من كل ناحية فلا نسلم أن كلام القاضى يدل على أن الرافع للسابق هو الحكم الحادث حتى يلزم ما تقولون فإن غاية ما قاله القاضى هو أن النسخ رفع الحكم وهذا ليس متعينا فى كون الرافع هو الحكم إذ يجوز أن يكون الرافع غيره وهو إرادة الله تعالى عدم العمل بالحكم السابق ، وبذلك لا يرد عليه ما أوردتموه .

وهذه الأجوبة الثلاثة ذكرها الأسنوى فى شرحه .

الفرق بين النسخ والتخصيص :

لما كان التخصيص يشارك النسخ من حيث أن كلا منهما فيه قصر للحكم على بعض مشتملاته وإن كان التخصيص قصراً للحكم على بعض الأفراد والنسخ قصرًا له على بعض الأزمان كان لابد من بيان الفرق بينهما .

وقد ذكر الأصوليون فروقًا كثيرةً أهما ما يأتى :

١ - التخصيص يدل على أن المخرج غير مراد بالحكم ابتداء وإن دل عليه اللفظ وضعًا والنسخ يدل على أن المنسوخ كان مرادًا .

٢ - التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد مثل تصدق على زيد بخلاف النسخ فإنه يجوز وروده عليه .

٣ - التخصيص يكون بمقارن وبمتراخ والنسخ لا يكون إلا بمتراخ .

٤ - التخصيص يجوز بالعقل وبالنقل والنسخ لا يجوز إلا بالنقل .

٥ - التخصيص لا يخرج العام عن كونه حجة فى الباقى بعد التخصيص والنسخ يجعل المنسوخ غير صالح للاحتجاج به .

٦ - التخصيص لا يجوز إيراده على العام بحيث لا يبقى تحته شيء من الأفراد والنسخ يجوز وروده على العام وإن لم يبق تحته شيء .

إثبات النسخ على منكريه :

أجمع المسلمون على أن النسخ جائز عقلاً وواقع شرعًا إلا ما نقل عن أبى مسلم الأصفهانى فى أحد النقلين عنه من أنه غير واقع ويؤول ما يراه الجمهور نسخًا بأنه من باب انتهاء الحكم لانتهاء زمنه ومثل هذا لا يعتبر نسخًا٠

والصحيح فى النقل عنه أنه واقع بين الشرائع بعضها مع بعض ولكنه غير واقع فى الشريعة الواحدة ٠ وبذلك يكون أبو مسلم مع الجمهور فى أن النسخ واقع ، وإنما قلنا أن النقل الأخير هو الصحيح عنه لأنه هو الذى يتفق مع ما أجمع عليه المسلمون من أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة ولا يسع أبو مسلم أن يخالف هذا الإجماع أما اليهود فقد انقسموا إلى فرق ثلاث ، فرقة الشمعونية وهذه الفرقة ترى أن النسخ محال عقلاً وسمعًا ٠ وفرقة العيسوية وترى أن النسخ جائز عقلاً وواقع شرعًا ولكن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ليست ناسخة لشريعة موسى وإنما هى خاصة ببنى إسماعيل ، وفرقة العنانية : وهذه الفرقة تقول أن النسخ جائز عقلاً ولكنه غير واقع سمعًا : وبذلك تكون المذاهب فى النسخ خمسة بيانها كالآتى :

١ - جائز عقلاً واقع سمعًا فى الشريعة الواحدة وبين الشرائع المختلفة وهو رأى جميع المسلمين ما عدا أبا مسلم الأصفهانى ٠

٢ - جائز عقلاً واقع سمعًا بين الشرائع المختلفة وغير واقع فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام وهو رأى أبى مسلم الأصفهانى ٠

٣ - محال عقلاً وسمعًا وهو رأى الشمعونية من اليهود ٠

٤ - جائز عقلاً وغير واقع سمعًا وهو رأى العنانية ٠

٥ - جائز عقلاً وواقع سمعًا وشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ليست ناسخة لشريعة موسى وهو رأى العيسوية ٠

* * *

أدلة المذاهب

استدل الجمهور على الجواز بدليلين :

الدليل الأول :

أن النسخ لا يترتب على فرض وقوعه محال ، وذلك لأن أحكام الله تعالى إما

أن تشرع لمصالح العباد أو لا تشرع لمصالحهم ، فإن قلنا بالأول كما تقول المعتزلة فلا شك أن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص كما تختلف باختلاف الأزمان ، فما يكون مصلحة لشخص قد يكون غير مصلحة لآخر كشرب الدواء مثلاً فهو مصلحة للمريض ولكنه غير مصلحة للصحيح فى الزمن الواحد ، وما يكون مصلحة فى زمن قد يكون غير مصلحة فى زمن آخر بالنسبة للشخص الواحد كشرب الدواء بالنسبة لزيد فهو مصلحة له فى زمن مرضه غير مصلحة له فى زمن صحته ، ومادامت المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأشخاص « والأحكام يراعى فى شرعيتها مصالح العباد » فلا شك أن ذلك مما يجعل النسخ أمراً لابد منه لا أنه يكون محالاً .

وإن قلنا بالثانى وهو أن الأحكام لا يراعى فى شرعيتها مصالح العباد فظاهر أيضًا أن النسخ لا يترتب عليه محال لأنه لم يخرج عن كونه فعلاً من أفعال الله تعالى والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

فظهر أن النسخ فى الحالتين لا يترتب على فرض وقوعه محال فكان جائزاً عقلاً لأن شأن الجائز العقلى ذلك .

نوقش هذا الدليل : من قبل القائل بعدم الجواز ، بأن النسخ يترتب عليه محال فيكون محالاً ، وبذلك لم تتم لكم الصغرى فى الدليل .

وبيان ذلك : أن الحكم الناسخ إما أن يكون قد شرع لمصلحة علمها الله بعد أن لم يكن علمها أو يكون قد شرع لا لمصلحة فإن كان الأول فقد تحقق البداء وهو الظهور بعد الخفاء وذلك باطل على الله تعالى لما يلزمه من نسبة الجهل إليه تعالى .

وإن كان الثانى كان عبثًا والعبث من الشارع محال .

ويجاب عن ذلك : بأن هناك قسمًا ثالثًا قد تركتموه فلنا أن نختاره وذلك القسم هو أنه تعالى شرع الحكم الثانى لمصلحة علمها أزلاً ولم تخف عليه أصلاً ولكن وقتها إنما يجىء عند انتهاء الحكم الأول بما اشتمل عليه من المصلحة وهذا لا يترتب عليه بداء ولا عبث .

الدليل الثانى :

وهو مسوق فى وجه اليهود المحيلين له عقلاً والقائلين بأن شريعة محمد عليه السلام خاصة بالعرب من بنى إسماعيل .

وحاصل هذا الدليل أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة الدالة على ذلك فيكون صادقًا فيما يقوله عن ربه تعالى وينقله عنه وقد نقل عنه تعالى قوله : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ، نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ ٠

ومعنى الآية : إن ننسخ نأت ومثل ذلك إنما يقال فيما هو جائز عقلاً لا فيما هو محال ٠

فكانت الآية دالة على أن النسخ جائز وهو المطلوب ٠

وقد نوقش : هذا الدليل بأن الآية لا دلالة فيها على الجواز لأنها إنما تفيد صدق التلازم الحاصل بين الشرط والجزاء وصدق هذا التلازم لا يتوقف على وقوع الشرط والجزاء ولا على جواز وقوعهما ٠

بل أن التلازم يصدق ولو كان الشرط محالاً مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾ ٠

فالكلام صحيح مع أن الشرط محال وقوعه ٠

وقد ذكر الأسنوى جوابًا عن ذلك يتلخص فى أن الآية مع قطع النظر عن سبب نزولها لا دلالة فيها على الجواز كما تقولون ، ولكنه إذا نظرنا إلى سبب النزول وهو أن اليهود عابوا على رسول الله ﷺ تحوله عن بيت المقدس إلى البيت الحرام وقالوا أن محمدا يأمر بالشىء ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى ردًا عليهم ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ ٠

نقول إذا نظرنا إلى ذلك فى الآية دليل على الجواز لأنها ردت عليهم فى شىء عابوه قد وقع فعلا ٠

واستدلوا على الوقوع بأن التوجه إلى بيت المقدس كان واجبًا ثم زال ذلك الوجوب بالتوجه إلى البيت الحرام ، وتقديم الصدقة بين يدى الرسول كان واجبًا بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ﴾ ثم نسخ بقوله تعالى : ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ ٠

إلى غير ذلك مما ورد به القرآن ، وفى هذا رد على أبى مسلم ٠

وقد ناقش : أبو مسلم وأجاب الجمهور عن تلك المناقشات وسيأتى ذلك مفصلاً فى مسألة خاصة ٠

وقالوا ثانيًا : إن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه وكان ذلك بأمر من الله تعالى كما ثبت فى التوراة ثم نسخ ذلك اتفاقًا ٠

وكذلك ورد : فى التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك بعد النجاة من الطوفان « يا نوح إنى قد جعلت كل دابة حية مأكلاً لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما عدا الدم فلا تأكلوه ثم حرم على ذريته كثيرًامن الدواب فى شريعة موسى » وحكى القرآن ذلك فقال :

﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ ﴾ الآية ٠

ولا شك أن تحريم الشىء بعد إباحته بشرع سابق نسخ لتلك الإباحة ٠

وبذلك يكون النسخ واقعًا بين الشرائع المختلفة وفى ذلك رد على الشمعونية والعنانية ، فإن قيل أن الحكم الأول يجوز أن يكون العمل به مقيدًا بعدم ظهور شريعة أخرى أو معللا بعلة هى قلة النسل فإذا جاءت الشريعة الأخرى زال العمل به لزوال شرطه أو إذا كثر النسل زال العمل به لزوال العلة ، وزوال الحكم لزوال شرطه أو علته لا يكون نسخًا ٠

قلنا جوابًا عن ذلك : ما دام اللفظ ورد به التشريع الأول ولم يوجد فيه ما يدل على التقييد كان ظاهره العمل به دوامًا ، فإذا ورد ما يخالف ذلك كان نسخًا ولا عبرة بما هو فى علم الله فإنه لو اعتبر ذلك لما وجد نسخ أصلاً ٠

دليل أبى مسلم :

يستدل لأبى مسلم على الجواز العقلى بالدليلين السابقين ويستدل له على أن النسخ غير واقع فى شريعة محمد عليه السلام بما سيأتى عند الكلام على مسألة نسخ بعض القرآن ببعضه ٠

دليل الشمعونية : استدلوا على أنه محال عقلاً بأنه يترتب على فرض وقوعه محال وكل ما كان كذلك فهو محال ٠

دليل الصغرى أولاً : أن النسخ يترتب عليه إما البداء ، وإما العبث ٠

وثانيًا : أن النسخ يترتب عليه أن يكون الفعل الواحد حسنًا وقبحًا ، وذلك جمع بين الضدين وهو محال ٠

بيان ذلك : أن الأمر بالحكم المنسوخ يقتضى حسنه والنهى عنه بنزول الناسخ له

يقتضى قبحه فاجتمع فى الفعل المنسوخ الحسن والقبح وهما ضدان والجمع بين الضدين محال ·

ويجاب عن الأول : بأنه لا بداء ، وقد سبق بيان ذلك عند رد الجمهور ما ورد على دليلهم فلا داعى لتكراره ·

وكذلك لا عبث فإن لنا أن نقول أن الله شرع الحكم لا لمصلحة ولا يلزم على ذلك عبث لأن هذا إنما يقول به من يقول بالتحسين والتقبيح العقليين ونحن لم نقل بهما ·

ويجاب عن الثانى : بأن الحسن والقبح لم يجتمعا فى الفعل المنسوخ فى وقت واحد بل الحسن كان فى وقت العمل به وهو الوقت الذى لم يرد فيه النسخ ، والقبح كان فى وقت آخر وهو الوقت الذى ورد فيه النسخ فلا تضاد لأن شرط التضاد اتحاد الزمن والزمن هنا مختلف ·

واستدلوا على أنه غير واقع سمعًا بأن الشرع لا يأتى بما يحيله العقل ، ويجاب عن ذلك بأنه قد ثبت مما تقدم أن النسخ ليس محالا ·

دليل العنانية :

يستدل للعنانية على الجواز العقلى بما استدل به المجوزون ويستدل لهم على أنه غير واقع سمعًا بأن النسخ لو وقع شرعًا وصح أن تكون شريعة محمد ناسخة لشريعة موسى للزم من ذلك الكذب فى قوله تعالى لموسى : « هذه شريعة مؤيدة ما دامت السموات والأرض » والكذب فى خبره تعالى محال فامتنع النسخ شرعًا لذلك ·

ويجاب عن ذلك : بأن هذا القول لم يثبت عن موسى عليه السلام بل هو متقول عليه ، وأول من أحدثه هو ابن الراوندى ليعارض به شريعة محمد عليه السلام ·

ويقوى عدم صحته أن اليهود الذين وجدوا فى زمنه عليه السلام لم يعارضوا الرسول به مع أن فيه حجة لهم ، واليهود أحرص الناس على المعارضة ·

دليل العيسوية :

أما أنه جائز عقلاً وواقع سمعًا فيستدلون عليه بما استدل به القائلون بالجواز والوقوع ، وأما أن شريعة محمد عليه السلام ليست ناسخة لشريعة موسى فيستدلون عليه بما استدل به العنانية ، ويرد عليهم بما تقدم ·

ثم يقال لهم مادمتم قد سلمتم بأن النسخ جائز وواقع وسلمتم كذلك بأن محمدًا نبى له شريعة فيجب عليكم أن تصدقوا بما جاء فى شريعته ، وقد جاء فيها ما يفيد أن شريعته عامة للعرب ، وغيرهم مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ وقوله ﷺ « بعثت إلى الأحمر والأسود » وقوله « بعثت إلى الناس كافة » إلى غير ذلك مما يفيد تعميم رسالته ، ومما تقدم يعلم أن مذهب الجمهور هو الراجح .

مسألة فى جواز نسخ بعض القرآن ببعضه :

لا خلاف بين العلماء فى أن القرآن جميعه لا يجوز نسخه لأنه من حيث لفظه معجزة مستمرة على التأييد ومن حيث اشتماله على أحكام الشريعة ذاتًا أو استدلالاً كحجية السنة والإجماع والقياس يكون رفعه رفعًا لتلك الشريعة ورفع الشريعة كلها يتنافى مع كونها آخر الشرائع والناس لا يتركون بغير شريعة .

ولكنهم اختلفوا فى نسخ بعضه فأجازه الجمهور ومنه أبو مسلم الأصفهانى استدل الجمهور على مدعاهم بالوقوع فقالوا .

أولاً : أن عدة المتوفى عنها زوجها كانت سنة كاملة لقوله تعالى : ﴿ والَّذِينَ يُتَوفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ ثم نسخ بتربصها أربعة أشهر وعشرا فقط لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ وكل من الآيتين قرآن .

ناقش أبو مسلم ذلك فقال : أن النسخ يقتضى عدم العمل بالحكم المنسوخ أصلاً .

وعدة المتوفى عنها زوجها بالسنة يعمل به فيما إذا مكث الحمل سنة فلا يكون منسوخًا وإنما يكون ذلك من قبيل التخصيص .

وأجيب عن هذا : من قبل الجمهور بأن عدة المتوفى عنها زوجها بالسنة غير محمول به أصلاً وما ذكرته إنما هو اعتدال بالحمل لا بالسنة بدليل أنها لو وضعت الحمل قبل السنة حلت للأزواج ولو مكث الحمل أكثر من سنة لا تخرج من عدتها حتى تضع الحمل .

فالمعتبر فى العدة وضع الحمل فقط ولا عبرة بالسنة .

وقالوا ثانيًا : أن تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول كان واجبا بقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ﴾ ثم نسخ بقوله تعالى : ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ .

ناقش أبو مسلم ذلك فقال : أن تقديم الصدقة عند المناجاة كان مشروعًا لعلة هى تمييز المنافق من غيره فلما تميز المنافقون وعرفوا زالت العلة فزال المعلول وزوال المعلول لزوال علته ليس نسخًا .

وأجاب الجمهور عن ذلك أولاً : لا نسلم أن علة الحكم ما ذكرت من التمييز بين المنافق وغيره ، فإن ذلك يقضى بأن من يتصدق فهو مؤمن ومن لم يتصدق فهو منافق مع أنه ثبت أن الذى تصدق هو على بن أبى طالب فقط فهل ليس مؤمنًا إلا على بن أبى طالب .

وأجاب الإمام الرازى : عن ذلك بأنه يجوز أن يكون عدم التصدق من الصحابة غير على ، منشؤه عدم إرادة المناجاة فلا يحكم عليه بالنفاق لأن شرط تقديم الصدقة الذى يحصل به التمييز إرادة المناجاة فإذا لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط .

وعندى أن ذلك بعيد فإن الصحابة كانوا يحرصون على مناجاة الرسول والاتصال به فلا يصح أن يقال أن عدم التقديم منشؤه عدم إرادة المناجاة .

وأجاب الجمهور ثانيًا : بأننا سلمنا أن التمييز هو العلة ولكن لا نسلم أن تلك العلة قد زالت حتى يزول معلولها ، فإن الصحابة ﷺ مازالوا غير مميزين للمنافق حتى وفاة الرسول عليه السلام ، ولا يصح أن يقال أن التمييز إنما كان الرسول ﷺ لا للصحابة لأن الرسول عليه السلام كان يعرف المنافقين بأعيانهم ولذلك سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت على ذلك الأحاديث .

وأجاب الجمهور ثالثًا : وهذا الجواب للبيضاوى نبع فيه صاحب الحاصل بأن النسخ هو رفع الحكم ومادمت قد سلمت بأن الحكم قد ارتفع فقد سلمت بأنه قد نسخ وكون الرفع لزوال العلة أو لشىء آخر لا يفيد فى عدم النسخ ففى كلامك اعتراف بالنسخ الذى ندعيه .

ورد الأسنوى ذلك بوجهين ·

الوجه الأول :

أن هذا لا يتفق مع قولك أن الإجماع لا ينسخ القياس لأن شرط العمل بالقياس عدم وجود المعارض له وعند ظهور الإجماع يكون قد وجد المعارض للقياس فيكون القياس قد زال لعمل به لزوال شرطه وزوال الشيء لزوال شرطه لا يعتبر نسخا ·

فأى فرق بين زوال الشيء لزوال شرطه وزواله لزوال علته حتى يقال أن زوال الشيء لزوال علته نسخ دون زواله لزوال شرطه ·

الوجه الثانى : أن العلة إذا زالت مع إمكان رجوعها لا يعتبر ذلك من النسخ فى شيء لأن النسخ يقتضى عدم العمل بالمنسوخ والعلة متى أمكن عودها فعند عودها بالفعل يعود معها معلولها ويعمل به ، والتمييز بين المنافق وغيره ممكن عوده فيعود معه وجوب التصدق ويعمل به فلا يكون ذلك نسخًا ·

وبذلك بطل القول بأن زوال الحكم لزوال علته نسخ ·

استدل أبو مسلم على أن القرآن لا ينسخ بعضه بقوله تعالى فى شأن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ·

وجه الاستدلال : أن النسخ باطل لأن فيه إلغاء للحكم المنسوخ فلو وقع فى القرآن لأتاه الباطل وفى ذلك تكذيب لخبر الله تعالى والكذب فى خبره محال ·

وأجاب الجمهور عن ذلك من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : لا نسلم أن النسخ باطل بل هو إبطال لأن الباطل ضد الحق والنسخ حق وصدق وإن كان حكم المنسوخ غير معمول به ، فالآية لا دلالة فيها على المطلوب ·

الوجه الثانى : سلمنا أن النسخ باطل ولكن نقول إن الضمير فى الآية راجع إلى القرآن ، فيكون المعنى أن كل القرآن لا يأتيه الباطل أى النسخ ونحن متفقون على أن النسخ لا يرد على كل القرآن ، فما هو محل النزاع لا دلالة للآية عليه ، وما تدل عليه الآية محل اتفاق ·

الوجه الثالث : وهو للإمام الرازى ·

وفيه تسليم بأن النسخ باطل ولكن معنى الآية أنه لم يتقدم على القرآن من كتب الله وما يبطله ولا يأتى من بعده من كتب الله ما يبطله .

وهذا لا ينافى أنه يأتى فيه نفسه ما يبطل بعضه بعضا .

وبذلك فالآية دلالة لها على المدعى .

* * *

مسألة فى جواز النسخ قبل التمكين من الفعل :

تمهيـــــد

الفعل الذى يتعلق به الحكم إما أن يكون مؤقتًا بوقت عينه الشارع له أو غير مؤقت به .

فإن كان موقتا بوقت فإما أن يدخل وقته ولا يزال باقيًا أو ينتهى ذلك الوقت دون أن يفعل المكلف أو لا يدخل الوقت .

وإن كان غير مؤقت بوقت ، فإما أن يطلب الفعل على الفور أو لا يطلب على الفور .

محل النزاع :

١ - نسخ الفعل المؤقت قبل أن يدخل وقته .

٢ - نسخه بعد دخول الوقت وقبل أن يمضى من الزمن ما يسع الفعل سواء شرع فى الفعل أو لم يشرع فيه .

٣ - نسخ الفعل الذى لم يؤقت بوقت إذا طلب من المكلف على الفور ولم يتمكن من الفعل .

وهذه الصور تدخل تحت قولنا النسخ قبل التمكن من الفعل .

محل الوفاق :

١ - نسخ الفعل بعد دخول الوقت وبعد أن يمضى من الزمن ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف وهذه محل اتفاق على الجواز .

٢ - نسخ الفعل بعد خروج الوقت ولم يفعل المكلف وهذه محل اتفاق ، إلا أن ابن الحاجب قال إن المتفق عليه هو عدم الجواز ، لأنه لا فائدة فى النسخ حينئذٍ ،

والآمدى قال أن المتفق عليه هو جواز النسخ والفائدة تظهر فى أنه لا يطالب بالقضاء إذا قلنا أن وجوب الأداء يستلزم وجوب القضاء ، أو كان القضاء مصرحًا به عند طلب الأداء ٠

والحق ما قاله الآمدى ٠

مما تقدم أن محل النزاع هو النسخ قبل التمكن من الفعل أما بعد التمكن منه فليس محلاً للنزاع ٠

ويعلم كذلك أن الخلاف ليس قاصرًا على الوجوب بل يجرى فيه وفى غيره من باقى الأحكام خلافاً لظاهر عبارة البيضاوى ٠

وحاصل المسألة أن جمهور الأشاعرة ذهبوا إلى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وجمهور المعتزلة وبعض الشافعية كالصيرفى وبعض الحنفية كالكرخى، قالوا : إن النسخ قبل التمكن من الفعل غير جائز عقلاً : ولكلٍ وجهةٌ فيما يقول ٠

دليل الأشاعرة :

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأن لو لم يجز لم يقع لكنه وقع ٠

دليل الاستثنائية :

أولاً : أن الله تعالى فرض على نبيه محمد عليه السلام وعلى أمته خمسين صلاة فى اليوم والليلة ، ليلة المعراج ولكنه نسخ منها خمسًا وأربعين صلاة وأبقى خمسة وكان ذلك فى الليلة نفسها قبل أن يتمكن الرسول والأمة من الفعل لعدم دخول وقت العمل ٠ فدل ذلك على الجواز ٠

نوقش هذا : بأن ذلك يوجب النسخ قبل التمكن من العلم والاعتقاد وهـو باطـل ٠

لأنه يجعل الخطاب الأول خاليًا من الفائدة التى يصح أن تقصد منه وهى العزم على الامتثال بالفعل وذلك عبث والعبث من الشارع محال ٠

ويجاب عن ذلك : بأن الرسول عليه السلام فرد من أفراد المكلفين وقد علم بالخطاب الأول قبل أن ينسخ فتمكن من العلم والاعتقاد فالنسخ بعد ذلك ليس نسخًا قبل العلم بل هو نسخ بعده ٠

ثانيًا : بأن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده ثم نسخ عنه ذلك قبل أن يتمكن من الذبح فيكون النسخ قبل التمكن حصل فيكون جائزًا ٠

أما أنه أمر بالذبح فلأمور ثلاثة :

الأول قوله تعالى : حكاية عن الذبح ﴿ يَا أَبَتِ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ جوابًا لقول أبيه ﴿ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ﴾ فإن قول الذبيح هذا يدل على أن هناك أمرًا بالذبح صدر لإبراهيم والإ لما قال إفعل ما تؤمر فإن معناه إافعل ما أمرت به ، فالمضارع قصد به الماضى .

الثانى قوله تعالى : فى شأن الذبح ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاَءُ الْمُبِينُ ﴾ فلو لم يكن الذبح مأموراً به بل كان المأمور به مقدماته من أخذ الولد إلى الصحراء واستصحاب المدية والحبل لم يكن هناك بلاء فضلاً عن أن يكون البلاء مبينا فإن المقدمات مما يسهل على النفس فعلها ما دامت العاقبة مأمونة .

الثالث قوله تعالى : ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ فإن الفداء هو البدل والذى يصلح أن يكون الفداء بدلاً عنه هو الذبح فكان الذبح مأموراً به .

وأما أنه نسخ قبل أن يتمكن من الذبح فلأنه لو نسخ بعد التمكن من الفعل ولم يفعل لكان ذلك تقصيراً من إبراهيم عليه السلام فى تنفيذ ما طلب منه والتقصير ليس من شأن الأنبياء فإن المعروف عنهم المبادرة إلى الفعل ولو كان من أشق ما يكون على النفوس ، بل ولو كان وجوبه موسعًا عليهم .

نوقش هذا الدليل من قبل المعتزلة فقالوا أولاً :

لا نسلم أن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح وإنما رأى فى المنام أنه يذبح ولده فظن أنه مأمور بالذبح وانبنى على هذا الظن قول ولده يا أبت افعل ما تؤمر يعنى ما ظننته أمرًا وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاَءُ الْمُبِينُ ﴾ وقوله ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ .

وأجيب عن ذلك بأن ظن الأنبياء لا يخطىء ولو كان منشؤه الرؤيا لأن رؤيا الأنبياء وحى صادق فمتى ظن أنه أمر بالذبح كان ظنه صحيحًا وكان الأمر بالذبح حقًا لا كذب فيه .

ونوقش الدليل ثانيًا من قبل المعتزلة فقالوا :

سلمنا أن إبراهيم أمر بالذبح ولكن لا نسلم أنه لم يذبح بل الواقع أنه ذبح ولكن كان كلما ذبح وصل الله ما ذبحه وحينئذٍ يكون قد فعل إبراهيم ما فى قدرته

وامتثل ما أمر به من إمرار السكين على العنق وحزها أما إزهاق الروح فليس مقدوراً له يكلف به .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أنه لو حصل هذا لما احتيج إلى الفداء لأن الفداء بدل والبدل إنما يحتاج إليه عند عدم الإتيان بالمبدل منه ، لكن الله تعالى قال فى شأن ذلك ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ .

فعلم من ذلك أن المبدل منه لم يحصل .

وثانيهما : أنه لو حصل ما تقولون من أنه ذبح ولكن كان كلما ذبح وصل ما فعله لنقل هذا بطريق التواتر لأن مثله مما تتوفر الدواعى على نقله ، فلما لم ينقل بهذا الطريق علم أنه لم يقع .

دليل المعتزلة : استدل المعتزلة ومن معهم على أن النسخ قبل التمكن محال .

بأن النسخ قبل التمكن من الفعل يترتب على فرض وقوعه محال ، وكل ما كان كذلك يكون محالاً ، فالنسخ قبل التمكن محال .

دليل الصغرى أولاً : أن النسخ قبل التمكن من الفعل يجعل الخطاب الأول لا فائدة فيه ، لأن المقصود منه إنما هو حصول المكلف به فإذا لم يحصله المكلف لكونه نسخ قبل أن يتمكن من الإتيان به . لم تتحقق فائدة الخطاب الأول فيكون عبثًا والعبث من الشارع محال .

وثانيًا : بأن النسخ قبل التمكن من الفعل يجعل الفعل الواحد بالنسبة للشخص الواحد فى الزمن الواحد حسنًا وقبيحًا وفى ذلك جمع بين الضدين والجمع بين الضدين محال .

وأجيب عن الأول : بأنا لا نسلم حصر الفائدة فى الإتيان بالمكلف به بل نقول الفائدة من الخطاب إما حصول المكلف به إذا لم ينسخ وكان مقدوراً للمكلف ، وإما الابتلاء والاختبار إذا نسخ قبل الفعل أو كان الفعل غير مقدور عليه ليظهر ما عنده من العزم على الامتثال والأخذ فى الأسباب ليثاب على ذلك أو العزم على عدم الامتثال فيقع عليه إثم الإصرار .

وأجيب على الثانى :

بأن الحسن والقبح لم يجتمعا فى الفعل فى وقتٍ واحدٍ بل الوقت الذى حصل

فيه الحسن ، وهو وقت الخطاب الأول غير الوقت الذى حصل فيه القبح وهو وقت الخطاب بالنسخ ، وحينئذٍ فليس هناك جمع بين الضدين فلا محال ٠

مسألة فى جواز النسخ بلا بدل :

اختلف الأصوليون فى النسخ بلا بدل فأجازه الجمهور ومنعه قليل وحكى عن الشافعى المنع أخذًا من قوله « وليس ينسخ فرض أبدًا إلا إذا أثبت مكانه فرض آخر » وكأن معنى هذه العبارة أنه لا ينسخ حكم إلا إذا أثبت مكانه حكم آخر ويكون ذلك من إطلاق اسم الخاص على العام مجازًا ٠

دليل الجمهور :

استدل الجمهور على الجواز ، أولاً بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال وكل ما كان كذلك كان جائزًا فالنسخ بلا بدل جائز ٠

دليل الاستثنائية أن تقديم الصدقة بين يدى المناجاة لرسول الله ﷺ كان واجبًا ثم نسخ بقوله تعالى ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ﴾ الآية ، من غير أن يكون هنا بدل ٠

ورد هذا من قبل المانع بأنا لا نسلم أن هذا من قبيل النسخ بلا بدل بل هو من النسخ ببدل غاية الأمر أن البدل لم يثبت بالناسخ وإنما ثبت بدليل آخر وهو الدليل العام الطالب للصدقة ندبًا من غير تقييد بزمن ، فإن ذلك شامل للزمن الذى تكون فيه المناجاة فتكون الصدقة فى هذا الوقت مندوبة ٠

دليل المانع :

استدل المانع بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ ٠

ووجه الاستدلال من الآية ظاهر فإن الله تعالى قال: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ ﴾ ،وهذا مشعر بأنه لا يوجد نسخ لحكم إلا إذا أتى ببدل له فلا نسخ بغير بدل ٠

ونوقش هذا من قبل الجمهور بوجهين :

الوجه الأول : أن الآية لا دلالة فيها على المطلوب لأنها نسخ الآية القرآنية ، لأن الآية حقيقة فيها ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيكون معنى الآية ، لا يوجد منا نسخ لآية من الآيات القرآنية إلا أتينا بآية بدلها وليس كلامنا فى ذلك إنما كلامنا فى نسخ الأحكام والآية لا تفيد ذلك ٠

ويبعد هذا الجواب أن القرآن لا تفاوت فيه من حيث لفظه بل كله فى درجة واحدة ، والآية تشعر بالتفاوت فلا تكون متعلقة بنفس اللفظ .

الوجه الثانى : سلمنا أن الآية من نسخ الأحكام ولكن لم لا يجوز أن يكون عدم الإتيان بالبدل خيراً من الإتيان بل لأن فيه تيسيراً على المكلف وتسهيلاً له وعلى ذلك فليس فى الآية دليل على ما تقولون .

التحقيق فى المسألة :

والمختار أن يقال أن كان المراد من البدل أى بدل كان ولو البراءة الأصلية فالحق أنه نسخ إلا ببدل لأن الله تعالى لم يترك عباده سدى فى أى وقت من الأوقات .

وإن كان المراد بالبدل بدلاً خاصًا هو حكم شرعى دل عليه الدليل الناسخ للحكم الأول فالحق أن هذه دعوى لا موجب لها ولا دليل عليها والواقع يكذبها فإن تقديم الصدقة عند المناجاة قد نسخ وجوبه بقوله تعالى : ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ﴾ ولم يشتمل الناسخ على البدل . فالقول بأنه لا نسخ إلا ببدل يدل عليه الناسخ غير صحيح وأن كان المراد بالبدل هو الحكم الشرعى سواء يدل عليه الناسخ غير صحيح وإن كان المراد بالبدل هو الحكم الشرعى سواء دل عليه الناسخ أو دل عليه غيره فالحق إن القول بأنه لا نسخ إلا ببدل بهذا المعنى ليس لازمًا فقد يجوز أن يكون البدل هو البراءة الأصلية .

على أن الناظر فى أدلة الطرفين يجد أن المانع للنسخ بلا بدل قد استدل بأدلة شرعية والمجوز لذلك قد استدل بالدليل العقلى وهذا يجعلنا نحكم بأن المانع مراده أنه لم يقع شرعًا النسخ بلا بدل ، والمجوز يرى أن ذلك جائز عقلاً وإن كان غير واقع وبذلك فالنفى والإثبات لم يتواردا على محل واحد فارتفع النزاع بين الطرفين فى هذه المسألة .

مسألة فى جواز النسخ ببدل أثقل :

لا خلاف بين القائلين بجواز النسخ على أنه يجوز نسخ الحكم إلى أخف منه وإلى ما يماثله فالأول كنسخ تحريم المباشرة فى رمضان ليلاً إذا حصل نوم بإباحة ذلك لقوله تعالى : ﴿ أُحِلَّ لَكُم لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُم ﴾ .

والثانى كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بوجوب التوجه إلى الكعبة .

وإنما الخلاف بينهم فى نسخ الحكم إلى أثقل منه .

فأجازه الجمهور ومنعه شذوذ من المعتزلة ، ونقل المنع عن الشافعى · استدل الجمهور بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع ·

دليل الاستثنائية :

١ - نسخ تحريم قتل الكفار بوجوب قتالهم وثبات الواحد أمام الإثنين ولا شك أن ذلك أشق من ترك القتال ·

٢ - نسخ التخيير بين الصوم والفدية الثابت بقوله تعالى ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ بتعيين الصوم الذى دل عليه قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ ·

٣ - نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان ، والثانى أشق من الأول ·

استدل المانع أولاً بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ ·

ووجه الاستدلال ظاهر فإن الله جعل البدل محصوراً فى الخبر والمثل لأن الاقتصار فى مقام البيان يفيد الحصر ، والأشق ليس خيراً ولا مثلاً فلا يكون بدلاً فى النسخ ولا يقع النسخ به · ورد ذلك بأن الخيرية قد تكون فى الأثقل لأن فيه زيادة الثواب للمكلف مصداقاً لقوله عليه السلام : أفضل الأعمال إلى الله أحمزها أى أشقها وقوله عليه السلام لعائشة أجرك على قدر نصيبك ·

وبذلك فالآية لا دلالة فيها على ما تقولون ·

وثانيًا بقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنكُمْ ، وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴾ ·

وجه الدلالة أن النسخ إلى أثقل ليس فيه تخفيف للمكلف فلا يريده الله فلا يقع النسخ به ·

ورد ذلك :

١ - بأن الآية لا عموم فيها بل هى مطلقة وذلك صادق بإرادة التخفيف ولو فى بعض الأحكام ·

٢ - سلمنا العموم ولكنها مخصصة بإرادة التخفيف مآلا أى فى الآخرة والمخصص لها ما أثبتناه من النسخ إلى أثقل ·

* * *

مسألة فى نسخ التلاوة فقط أو هما معا

اتفق القائلون بجواز نسخ بعض القرآن على أنه يجوز نسخ بعضه تلاوة فقط أو حكمًا فقط أو حكمًا وتلاوةً معًا ، ولم يخالف فى ذلك إلا شذوذ من المعتزلة فقالوا لا يجوز نسخ التلاوة بدون الحكم ، ولا نسخ الحكم بدون التلاوة ، أما نسخهما معًا فلا مانع منه .

أستدل الجمهور بدليلين :

الدليل الأول : أن الآية يتعلق بها حكما :

١ - جواز تلاوتها فى الصلاة .

٢ - الحكم الذى تدل عليه من التحريم أو الإباحة أو الوجوب - ولا يلزم من نسخ أحد الحكمين نسخ الحكم الآخر لأنه لا تلازم بينهما فلا يلزم من نسخ التلاوة نسخ الحكم ولا من نسخ الحكم نسخ التلاوة فجاز نسخ أحدهما بدون الآخر وهو المطلوب .

الدليل الثانى : أنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع :

نسخ التلاوة فقط مثاله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبته نكالاً من الله ورسوله ، فقد كانت هذه آية من القرآن كما ثبت ذلك عن عمر بن الخطاب ولكنها غير موجودة الآن فيما يتلى من القرآن فتكون تلاوتها قد نسخت ولكن الحكم الذى دلت عليه وهو رجم المحصن والمحصنة لا يزال باقيًا معمولاً به ونسخ الحكم دون التلاوة كقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ فإن وجب الوصية للوالدين نسخ أما بآية المواريث على رأى ، وإما بحديث « لاوصية لوارث على رأى آخر » .

وكذلك اعتداد المتوفى عنها زوجها بسنة قد نسخ بقوله : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ مع أن الآيتين لا تزالن مقروءتين ، وأما نسخ الحكم والتلاوة معًا فهو متفق عليه ومثاله ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت « كان فيما أنزل الله من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن»

فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن · فإن هذه الرواية تفيد أن عشر رضعات الخ كانت قرآنا يتلى تم نسخ تلاوتها وكذلك نسخ حكمها عند الجمهور لأن المعمول به إما خمس رضعات وإما وصول اللبن إلى جوف الرضيع ولو من مصة واحدة ·

دليل المانع :

استدل المانع أولاً : بأن التلاوة مع الحكم بينهما تلازم كالتلازم الحاصل بين العلم والعالمية فكما لا ترفع العالمية ويبقى العلم ولا يرفع العلم وتبقى العالمية فكذلك لا ترفع التلاوة ويبقى الحكم وتبقى التلاوة ·

وثانيًا : أن بقاء التلاوة مع نسخ الحكم يوهم أن الحكم باق لبقاء ما يدل عليه وهو لفظ الآية وفى ذلك إيقاع للمكلف فى الجهل وهو قبيح من الشارع يتنزه عنه البارى سبحانه وتعالى فامتنع نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ·

ونسخ التلاوة مع بقاء الحكم يضيع فائدة القرآن لأن فائدة إنزاله إفادة الأحكام وما دامت الأحكام تستفاد بدونه فلا فائدة من إنزاله ، فامتنع نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ·

أجاب الجمهور عن الدليل الأول : بأنه إن كان مرادكم أن التلاوة والحكم متلازمان ابتداء فمسلم ولا يفيدكم فى الدوام فى الابتداء ·

وإن كان مرادكم أنهما متلازمان ابتداءً ودوامًا فلا يسلم لكم ذلك لأنه لا يلزم من الثبوت ابتداءً ، الثبوت دواما لأن التلاوة مع الحكم كالأمارة مع ما تدل عليه ·

وأجابوا عن الدليل الثانى : بأن إبهام بقاء الحكم عند نسخ الحكم دون التلاوة لا محل له مع وجود الدليل الدال على النسخ ·

فالمجتهد يعلم عدم بقاء الحكم بواسطة علمه بالدليل الناسخ والمقلد عليه أن يعلم ذلك من المجتهد ، وقولكم إن نسخ التلاوة دون الحكم يضيع فائدة إنزال القرآن غير مسلم فإن الفائدة ليست محصورة فى إفادة الأحكام بل الفائدة الإعجاز وزيادة الثواب بالتلاوة ، وقد حصل كل من الفائدتين من الآية قبل نسخ تلاوتها ·

* * *

مسألة فى نسخ الخبر

الخبر يتعلق به أمور ثلاثة :

١ - تلاوته كتلاوة ﴿ إن الله بكل شىء عليم والله على كل شىء قدير ﴾ وزيد مؤمن .

٢ - التكليف بالإخبار به مثل أن يقال لزيد أخبر محمدًا أن الله موجود وأن زيداً آمن .

٣ - النسبة التى اشتمل عليها الخبر التى بمقتضاها يصدق الكلام أو يكذب فالخبر من حيث تلاوته لا خلاف بين العلماء فى جواز نسخه سواء كان مما لا يتغير كالله موجود أو يتغير كزيد مؤمن .

وأما من حيث التكليف بالإخبار به فإن كان مما يتغير كأخبر زيدًا بأن عمرًا آمن فلا خلاف كذلك فى جواز نسخه .

وأما إن كان مما لا يتغير كأخبر محمداً بأن الله موجود .

فإن كان النسخ من غير أن يكلف بالإخبار بنقيضه كأن يقول لا تخبره بأن الله موجود فلا خلاف كذلك فى جواز نسخه .

وإن كان نسخه بالتكليف بالإخبار بنقيضه كأن يقول له فى المثال السابق أخبر محمدًا بأن الله ليس بموجود .

فالأشاعرة يجوزون نسخه : والمعتزلة يمنعونه لأنه تكليف بالإخبار بالكذب وهو قبيح من الشارع يستحيل صدوره منه .

والأشاعرة يجيبون : عن ذلك بأن إدراك القبح فى مثل هذا مبنى على أن العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا ونحن لا نعترف بذلك للأدلة التى أقمناها عليه فلا نسلم لكم ما ابتنى على تلك القاعدة .

وأما الخبر من حيث النسبة التى اشتمل عليها وهو ما يعرف بمضمون الخبر .

فلا يخلو إما أن يكون المضمون مما لا يتغير كوجود الله وحدوث العالم ، أو مما يتغير كإيمان زيد وكفره .

فإن كان المضمون مما لا يتغير فلا خلاف فى عدم جواز نسخه ·

وإن كان مما يتغير ففيه أقوال ثلاثة :

القول الأول : لا يجوز نسخه مطلقًا ماضيًا أو مستقبلاً وعدًا أو وعيدًا أو حكمًا شرعيًا ، وإلى ذلك ذهب الباقلانى والجبائى وأبو هاشم وجماعة من المتكلمين ·

القول الثانى : يجوز نسخه مطلقًا وإلى هذا ذهب أبو الحسين البصرى وأبو عبد الله البصرى ·

القول الثالث : التفصيل ، إن كان ماضيًا لم يجز نسخه ، وإن كان مستقبلاً جاز نسخه وهذا القول هو المختار للبيضاوى ·

استدل المفصل على مدعاه بأن الماضى قد تحقق مضمونه فرفعه يوجب الكذب فيه وهو باطل وأما المستقبل فلا مانع من أن يقول الشارع لأعاقبن الزانى أبدًا ثم يقول بعد ذلك سنة ، ويكون القول الثانى مخصصًا للأول ببعض الأزمنة ولا محال فى ذلك فيكون جائزًا ·

أما المانع : فقد استدل على مدعاه بأن نسخ الخبر يوهم الكذب والكذب من الشارع محال فما أدى إليه وهو نسخ الخبر محال ·

وبيان أن نسخ الخبر يوهم الكذب أن الشارع لو قال لأعاقبن الزانى أبدًا فالذى يستفاد من العبارة أن العقاب سيقع على الزانى كلما زنى مادام حيًا ولو مكث أربعين سنة فإذا قال بعد ذلك أردت سنة لم يتحقق مضمون الخبر الأول وذلك كذب ·

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن نسخ الأمر يوهم البداء والبداء محال فنسخ الأمر محال مع أننا متفقون على جواز نسخ الأمر ·

فالدليل تخلف عنه المدلول فيكون منقوضًا : فما هو جوابكم عن هذا النقض يكون جوابًا لنا عما تقولون ·

فإن قلتم إن نسخ الأمر لا يوهم البداء لأن الله تعالى علم أزلاً بالمصلحة التى شرع لها الحكم الثانى وعلم أنها تبتدىء بزوال الحكم الأول·

قلنا كذلك إن الله تعالى أراد أزلاً من قوله لأعاقبن الزانى أبدًا عقابه سنة واحدة فلا كذب ·

وإن قلتم إن إيهام البداء إنما هو باعتبار الظاهر لا باعتبار الواقع ونفس الأمر قلنا

وكذلك إيهــام الكذب إنما هو باعتبــار الظاهر لا باعتبــار الواقع ونفس الأمر وإن قلتم غير هذا فما تقولونه يصح أن نقوله ٠

وبذلك لم يتم لكم ما أتيتم به من الدليل فلم يثبت مدعاكم ٠

وأما المجوز مطلقًا فـقد استدل على مدعاه بأن نسخ الخبـر من حيث مـضـمونه لا يترتب على فرض وقوعه محال فيكون جائزًا ًلأن شأن الجائز ذلك ٠

ويناقش هذا : من قبل المانع مطلقًـا بأنه يترتب عليه محـال وهو إيهام الكذب فيكون محالاً ٠ ويناقش من قبل المفـصل بأن نسخ الخبر فى الماضى يترتب عليه وهو الكذب أما فى المستقبل فلا يترتب عليه شىء كما سبق بيانه ٠

ملاحظة : ليس المراد من نسخ الخبر الذى وقع فيه النزاع رفـعه بالكلية كما هو المتبادر من النسخ إنما المراد منه تخصيصه ببعض الأزمنة وهو نوع من التخصيص ٠

***

الفصل الثانى

فى الناسخ والمنسوخ

المنسوخ ما وقع عليه النسخ ، والناسخ ما دل عليه ٠

الحكم المنسوخ قد يكون ثابتًا بالكتاب ، وقـد يكون ثابتًا بالسنة وقد يكون ثابتًا بالقياس ٠

فنسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة المتــواترة ، بالسنة المتواترة ، والآحاد بالآحـاد لا خلاف فى جوازه بين القائلين بجواز النسخ ، وإنما الخلاف بينهم فيما يأتى :

١ - نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ٠

٢ - نسخ السنة المتواترة أو الآحاد بالكتاب ٠

٣ - نسخ المتواتر بالآحاد ٠

المسألة الأولى فى نسخ الكتاب بالسنة المتواترة :

جمهور العلماء على أنه يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ٠

وقال الشافعى ﷺ : لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، ولا ينسخ الكتاب إلا كتاب مثله ، وليس له فى هذه المسألة إلا هذا القول .

استدل الجمهور على الجواز بالوقوع :

أولاً : أوجب الله تعالى الوصية للوالدين والأقربين بقوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ .

ثم نسخ الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » .

وثانيًا : أوجب الله تعالى جلد الزانى أو الزانية ، سواء أكان بكرًا أم ثيبًا ؟ مائة جلدة بقوله ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ .

ثم نسخ الجلد عن الثيب والثيبة برجمهما فقط ، فإن النبى عليه السلام رجم ما عزاً والغامدية ولم يجلدهما . وثبت ذلك بالسنة المتواترة .

ناقش الشافعى ﷺ **ذلك فقال** : إن الناسخ لوجوب الوصية ليس هو الحديث المذكور لأنه آحاد ، والآحاد لا ينسخ الكتاب ، وإنما الناسخ لوجوبها آية المواريث ، كما ثبت ذلك عن ابن عباس ﷺ حيث قال : إن الذى نسخ آية الوصية آية المواريث .

وأما رجم المحصن والمحصنة دون جلدهما مع أن آية الجلد تشملهما .

فأولاً : لا نسلم أن ذلك من قبيل النسخ بل هو من قبيل التخضيص ويقوى ذلك أمران :

أحدهما : أن جعل ذلك من قبيل النسخ يقضى بأن الجلد شرع للمحصن ابتداءً ، وأوقع عليه بالفعل ، ثم رفع عنه وشرع له الرجم ، وليس هناك من الأدلة ما يثبت ذلك ، فوجب أن يكون تخصيصًا لا نسخًا .

وثانيهما : أن العلماء قد جعلوا هذا المثال بخصوصه مثالاً لتخصيص الكتاب بالسنة ، فكيف يستقيم جعله مثالاً لنسخ الكتاب بالسنة مع أن النسخ غير التخصيص .

وثانيًا : سلمنا أن ذلك نسخ لا تخصيص ، ولكن لا نسلم أن الناسخ هو السنة ، فلم لا يجوز أن يكون الناسخ هو القرآن منسوخ التلاوة « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البته نكالاً من الله ورسوله » .

وعلى ذلك يكون الكتاب قد نسخه كتاب مثله .

واستدل الشافعى على أنه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة بدليلين :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن الله تعالى اسند الإتيان بالبدل إليه والذى يأتى به سبحانه ، هو القرآن فقط ، فكان الناسخ للقرآن هو القرآن لا السنة .

وأيضًا فإن الله جعل البدل خيراً من المنسوخ أو مثلاً له ، والسنة ليست خيراً من الكتاب ولا مثلاً له ، فلا تكون السنة بدلاً عن الكتاب ولا ناسخة له .

وأيضًا فإن الله ذيل الآية بقوله ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ؟ ﴾ فجعل النسخ ممن له القدرة الكاملة ، وذلك هو الله سبحانه وتعالى . فكان الناسخ من جهته فقط وهو القرآن لا السنة .

ويجاب عن ذلك من قبل الجمهور : بأن السنة من عند الله كالقرآن ويشهد لهذا قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾ .

غاية الأمر أن القرآن معجز ويتعبد المرء بتلاوته ، والسنة ليست كذلك .

والمراد بالخيرية والمثلية الخيرية والمثلية فى الحكم لا فى اللفظ ولا شك أن الحكم الثابت بالسنة قد يكون أنفع للمكلف من الحكم المنسوخ .

فإذا كان الآتى بالسنة هو الله الذى بيده كل شيء ، علم أن الآية ليس فيها دلالة على أن السنة لا تنسخ الكتاب .

الدليل الثانى : قوله تعالى لنبيه عليه السلام ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية، أن المراد من الذكر السنة، وما نزل للناس ، هو القرآن .

وقد جعل الله السنة مبينة لكل القرآن لأن « ما » للعموم ، فلو كانت السنة ناسخة للقرآن لكانت السنة رافعة للقرآن لا مبينة له ، لأن النسخ رفع لا بيان وذلك خلاف ما تدل عليه الآية :

ويجاب عن ذلك : بأن النسخ نوع من البيان لأنه بيان انتهاء الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ عنه وما دام النسخ بيانًا ، وقد جعلت السنة مبينة للكتاب ، فلا مانع من أن تكون السنة ناسخة للكتاب كما تفيده الآية .

المسألة الثانية فى نسخ السنة بالكتاب :

أكثر الأصـوليين على جواز نسخ السنة بالكتاب ، ونقل عن الشـافعى فى ذلك قولان ، أحدهما الجواز ، وثانيهما عدم الجواز .

❋ ❋ ❋

الأدلة

استدل الجمهور على الجواز بالوقوع :

أولاً : كان التـوجه إلى بيت المـقدس واجبًـا ، وليس فى القرآن مـا يدل على الوجوب ، فكان ثابتًـا بالسنة ، ثم نسخ بقوله تعالـى ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ .

وثانيًا : كان المباشرة ليلاً بعد النوم حرامًا ، واليس فى القرآن ما يفيد حرمتها ، فكانت الحرمة ثابتة بالسنة ، ثم نسخ التحـريم بقوله تعالى : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾ ونوقش ذلك من قبل الشافعى .

بأن التوجه إلى بيت المقدس يجوز أن يكون ثابتًا بقرآن نسخت تلاوته ، ويكون ذلك نسخ القرآن بالقرآن ، ويجوز أن يكون ثابتًا بقـوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ ﴾ فإن العلماء يقولون ، إن البيان مراد من المبين وإلا لم يصح أن يكون بيانًا له ، وعلى ذلك يكون التوجه إلى بيت المقـدس مرادًا من قوله ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّـلاَةَ ﴾ فيكون ثابتا بالكتاب ، فنسخه بالكتاب بعد ذلك يجعل المسألة من نسخ الكتاب بالكتاب وهو قدر متفق عليه .

ويجاب عن ذلك من قبل الجـمهور : بأن تجويز كون التـوجه إلى بيت المقدس ثابتًا بقرآن نسـخت تلاوته يؤدى إلى عدم تعيين الناسخ والمنسوخ ، ومـقتضى هذا أنه لا يثـبت ناسخ ولا منسـوخ إلا إذا قيل هذا ناسخ ، وذلـك منسوخ ، وهو خـلاف المعروف عند الأصوليين .

والقول بأن التوجه إلى بيت المقدس ثابت بقـوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ ﴾ غـير ظاهر فـإن أقصى مـا تدل عليه الآيـة التزامًـا ، هو التوجـه إلى أى جهـة من الـجهـات ، أما خصوص التوجه إلى بيت المقدس فلا دلالة لها عليه .

وبذلك لا تكون الآية مثبـتة لوجوب التوجه إلى بيت المقـدس حتى يقال : إنه إذا نسخ بالكتاب كان الكلام من نسخ الكتاب بالكتاب، لا من نسخ السنة بالكتاب .

دليل الشافعى :

استدل الشافعى على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ .

ووجه الاستدلال : أن الله جعل السنة مبينة للكتاب ، فيكون الكتاب مبينًا بها ، ويكون متوقفًا عليها ، ضرورة أن المبين متوقف على المبين ، فلو جعل الكتاب ناسخًا للسنة لكان الكتاب مبينًا لها ، والسنة مبينة به - لأن النسخ بيان - وذلك يقضى بأن السنة متوقفة على الكتاب ، وقد قلنا إن الكتاب هو المتوقف على السنة ، فجاء الدور لتوقف كل منهما على الآخر والدور باطل : فامتنع أن يكون الكتاب ناسخا للسنة وهو المدعى .

وأجاب الجمهور عن ذلك من وجهين :

الأول : أن هذا الدليل معارض بقوله تعالى فى شأن القرآن تبيانًا لكل شىء والسنة شىء من الأشياء ، فكان القرآن مبينًا لها .

وبذلك تكون الآية الأولى دالة على أن السنة مبينة للكتاب ، وهذه الآية دل على أن الكتاب مبين للسنة وهذا تعارض ، وعند التعارض وعدم الجمع يلغى العمل بالدليلين معًا ، وبذلك نرجع إلى ما يدل على جواز نسخ السنة بالكتاب وهو ما قلناه سابقًا .

الثانى : أن الاستدلال بالآية على أن السنة لا تنسخ بالكتاب ، يتوقف على أن النسخ بيان لا رفع ، وقد قلت قبل ذلك إن النسخ رفع لا بيان ، فلا يصح الاستدلال بها هنا .

المسألة الثالثة فى نسخ المتواتر بالآحاد :

الكاتبون فى هذه المسألة مختلفون فى محل النزاع فيها ، فجمهورهم كالإمام الرازى وصاحب الحاصل وصاحب التحصيل والآمدى ، ذهبوا إلى أن محل النزاع هو الجواز السمعى ، أى الوقوع ، وأما الجواز العقلى مقدر متفق عليه بمعنى أن الكل متفقٌ على أنه يجوز عقلاً نسخ المتواتر بالآحاد . وقليل من الكاتبين كابن الحاجب والبيضاوى والكمال بن الهمام ذهبوا إلى أن الخلاف جار فى الجواز العقلى كما هو جار فى الوقوع ، بمعنى أن من العلماء من يقول : إن نسخ المتواتر بالآحاد غير جائز عقلاً ومنهم من يقول بجوازه عقلاً .

والقائلون بالجواز مختلفون فى الوقوع ، فمنهم من قال ، وقع نسخ المتواتر بالآحاد ، ومنهم من قال بعدم الوقوع ٠

رأى الأسنوى فى التوفيق بين الكاتبين :

قال الأسنوى : إن من جعل الجواز العقلى محل خلاف ليس له ما يعضده ، إلا ما نقله ابن برهان فى الوجيز من قوله « وقال قوم نسخ المتواتر بالآحاد مستحيل من جهة العقل » ٠

ويبعد أن يكون هؤلاء الكاتبون قد اطلعوا على هذا النقل ، واختاروا مذهب تلك الطائفة من الاستحالة العقلية مذهبًا لهم ، لأن المعروف عن هؤلاء الكاتبين ، أمثال البيضاوى وابن الحاجب ، أنهم مع الجمهور ولا يشذون عنهم ٠

فلم يبق إلا أن تكون عبارتهم مؤولة وليس مرادًا بها ظاهرها ، ويكون معنى قولهم : لا ينسخ المتواتر بالآحاد « أننا لا نحكم بالنسخ عند تعارض المتواتر بالآحاد ، بل نعمل بالمتواتر دائمًا وإن كان متقدمًا نظرًا لقوته ، ولا يعمل بالآحاد وإن تأخر نظرًا لضعفه » ٠

وعلى ذلك ترجع عبارتهم إلى أنه لم يقع نسخ المتواتر بالآحاد ، ويكون الجواز العقلى ليس محل خلاف ٠

والذى حمل الأسنوى على هذا التوفيق ، هو أن الدليل الذى استدلوا به على عدم الجواز ضعيف ٠

ذلك لأنهم استدلوا على عدم الجواز بأن المتواتر قاطع، والآحاد ظنى ، والقاطع لا يرفع باظنى وهذا الدليل لا ينهض حجه على المدعى لوجوه ثلاثة :

١ - أن الحكم فى المتواتر مقطوع به من حيث الابتداء لا من حيث الدوام ٠

٢ - أن التواتر قطعى من جهة الثبوت ، ظنى من جهة الدلالة والآحاد قطعى من جهة الدلالة ، ظنى من جهة الثبوت ففى كل جهة ضعف وجهة قوة ، فهما متعادلان ، والعقل لا يمنع نسخ المتساويين بالآخر مع ترجحه بالتأخير ، وإلا لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب ولا السنة بالسنة ٠

٣ - أن العلماء نصوا على أن العام إذا عمل به ثم أخرج منه بعض أفراده بعد العمل ، يكون ذلك نسخًا لا تخصيصًا ، ومع هذا أجازوا إخراج بعض أفراد العام بالآحاد ، مع أن العام قد يكون قرآنًا فيكون متواترًا ٠

وقالوا فى توجيه ذلك : أن العام ظنى الدلالة قطعى الثبوت ، والخاص قطعى الدلالة ظنى الثبوت ، فبينهما تعادل وتكافؤ ، ولا شك أن هذا بعينه يجرى فى نسخ المتواتر بالآحاد ، فلا ينهض الدليل على إثبات المنع ·

ومما تقدم يعلم أن الجواز العقلى متفقٌ عليه ، وأن الخلاف فى الوقوع ·

فجمهور الأصوليين : على أنه لم يقع نسخ المتواتر بالآحاد ، وقال داود الظاهرى وجماعة أنه قد وقع ·

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على عدم الوقوع بأننا قد استقرينا الأدلة الشرعية وتتبعناها فما وجدنا فيها متواتراً قد نسخه خبر آحاد ، وهذا يدل على عدم الوقوع ·

واستدل داود ومن معه على الوقوع بما يأتى :

١ - قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلى محرمًا على طاعم بطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحا أو لحم حنزير ﴾ فقد دلت هذه الآية على أن المحرم من المطعومات محصور فى الميتة والدم ولحم الخنزير ، وأن غيرها من المطعومات باق على الحل والإباحة الأصلية ، ولكن ثبت أن النبى ﷺ « نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير » ·

والنهى يفيد التحريم ، فاقتضى هذا أن أكل ذى الناب من السباع وذى المخلب من الطير حرام ، وهذا رفع للإباحة السابقة ، ولا معنى للنسخ إلا هذا ·

والحديث ليس متواتراً وإنما هو خبر آحاد ، وعلى ذلك يكون المتواتر قد نسخ بالآحاد · فثبت ما ندعيه ، ويجاب على ذلك من قبل الجمهور بوجهين ·

١ - لا نسلم أن الآية فيها حصر للمحرمات بالنسبة للماضى والحال والاستقبال ، بل نقول : أن أقصى ما تدل عليه الآية أن المحرمات إلى وقت نزول هذه الآية ، إنما هى الدم المسفوح والميتة ولحم الخنزير ، وليس فى ذلك ما يمنع من أنه يحرم فى المستقبل أشياء أخرى ·

وإنما قلنا أن الآية لا حصر فيها بالنسبة للمستقبل ، لأن الفعل فى قوله « لا أجد » حقيقة فى الحال فيحمل الكلام عليه ، لأن الأصل فى الكلام الحقيقة ·

وإذا كان النسخ منعدمًا هاهنا لعدم وجود حقيقته ، كان الكلام من قبيل التخصيص ، وتخصيص المتواتر بالآحاد جائز عند الجمهور .

٢ - سلمنا حصر التحريم فى المذكورات فى الآية ، ولكن لا نسلم أن ذلك نسخ ، لأن الحديث إنما رفع الإباحة الأصلية التى أكدتها الآية ورفع الإباحة الأصلية ليس نسخًا لأنها ليست حكمًا شرعيًا والنسخ لا يكون إلا للحكم الشرعى ، وقد تقدم ذلك فى تعريف النسخ .

وإذا كان النسخ متعذرًا هاهنا لعدم وجود حقيقته ، كان الكلام من قبيل التخصيص ، وتخصيص المتواتر بالآحاد جائز عند الجمهور .

واستدل أهل الظاهر على الوقوع ثانيًا :

بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتًا بالسنة المتواترة لأهل قباء وغيرهم لأنهم مكثوا يصلون إلى مدة من الزمن تقرب من ستة عشر شهرًا ولكنه نسخ بالنسبة لأهل قباء بخبر الواحد ، فقد روى الطبرانى عن تأويلة بنت مسلم قالت : صلينا الظهر والعصر فى مسجد بنى حارثة واستقبلنا مسجد إيليا ، أى بيت المقدس ، فصلينا ركعتين ثم جاءنا من يحدثنا أن رسول الله ﷺ قد استقبل البيت الحرام ، فتحول النساء مكان الرجال ، والرجال مكان النساء ، فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام ، فحدثنى رجل من بنى حارثة أن رسول الله ﷺ قال : أولئك رجال آمنوا بالغيب » .

فهذا الحديث يفيد أن أهل قباء تحولوا فى صلاتهم عن بيت المقدس إلى البيت الحرام ، بناء على قول من أخبرهم بأن القبلة قد تحولت وعلى ذلك يكون خبر الواحد قد نسخ المتواتر ، فثبت ما ندعيه .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن محل النزاع إنما هو وقوع نسخ المتواتر بخبر الواحد المجرد عن القرائن المفيدة للعلم ، ولا نسلم أن خبر الواحد فى هذه الحادثة كان مجردًا عن تلك القرائن ، لجواز أن يكون قد انضم إليه ما يفيد العلم ، كقربهم من مسجد رسول الله ﷺ ، وسماعهم لضبحة الخلق ، وترقبهم تغيير القبلة وتحولها إلى البيت الحرام فى أى زمن من الأزمنة .

المسألة الرابعة فى نسخ الإجماع

اختلف الأصوليون فى كون الإجماع منسوخًا على مذهبين :

أحدهما : أنه لا يكون منسوخًا وهو لجمهور الأصوليين ومنهم البيضاوى
وثانيهما : جواز أن يكون منسوخًا ، وهو لطائفة من الأصوليين .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأن الإجماع ليس له ما ينسخه ، وكل ما لا ناسخ له لا يكون منسوخًا ، فالإجماع لا يكون منسوخًا ، أما الكبرى فهى لا تحتاج إلى دليل .

وأما الصغرى فدليلها . أن الذى يصلح أن يكون ناسخًا للإجماع إما نص من كتاب أو سنة ، وإما إجماع أو قياس .

أما النص : فلا يصلح أن يكون ناسخًا للإجماع ، لأن الناسخ لابد أن يكون متأخرًا عن المنسوخ ، والنص متقدم على الاجماع ، فلا يصح أن يكون ناسخًا له .

وإنما كان النص متقدمًا على الإجماع لأنه لا ينعقد فى حياته عليه السلام ، لأنه إن لم ينضم الرسول إلى المجمعين لم يعتبر إجماعهم ، لعدم وجود اتفاق كل المجتهدين ، وإن انضم الرسول اليهم فالعبرة بقـوله فقط لأنه هو المستقل بإفادة الحجية .

وما دام الإجماع لم ينعقد فى حياته عليه السلام ، وإنما ينعقد بعد وفاته ، فلا شك أن النص من الكتاب أو السنة متقدم على الإجماع لأنه بعد الوفاة انقطع نزول الوحى .

وبهذا ظهر أن النص متقدم على الإجماع ، فلا يصلح ناسخًا له ضرورة أن الناسخ لابد من تأخره عن المنسوخ ، وأما الإجماع ، فلا يصلح كذلك أن يكون ناسخًا للإجماع ، لأنه لا ينعقد إجماع مخالف لإجماع آخر ، لأن الإجماع لابد له من دليل يستند إليه المحمعون فى إجماعهم ، وحينئذ يقال : إما أن يكون كل من الإجماعين عن دليل أو كل منهما لا عن دليل أو يكون الأول عن دليل والثانى عن دليل ، أو بالعكس .

فإن كان كل من الإجماعين لا دليل له يستند إليه المجمعـون كان كل منهما باطلاً ، فلا يكون كل منهما حجة ، وإن كان كل من الإجماعين له دليل استند إليه المجمعون فى إجماعهم ، فلا يخلو : إما أن يكون المجمعون الأولون قد اطلعوا على دليل الإجماع الثانى ، أو لم يطلعوا عليه .

فإن لم يطلع المجمعون الأولون على دليل الإجماع الثانى ، كان الإجماع الأول باطلاً لوجود النص الذى يخالفه ، فلم يبق صحيحًا الإ الإجماع الثانى .

وإذا اطلع المجمعون الأولون عليه ، وأجمعوا على خلافه ، دل ذلك على أن النص مرجوح : وأن النص الذى أجمعوا عليه راجح ، وحينئذ لا يصح الاستناد إليه فى الإجماع الثانى ، فيكون الإجماع الثانى باطلاً فلم يبق صحيحًا إلا الإجماع الأول .

وإن كان الإجماع الأول عن دليل ، والثانى لا عن دليل كان الأول صحيحًا والثانى باطلاً ، وإن كان الإجماع الثانى عن دليل والأول لا عن دليل كان الثانى صحيحًا والأول باطلاً ، وبذلك ظهر أنه يوجد إجماعان متخالفان ، فلا يكون الإجماع ناسخًا لإجماع آخر . .

وأما القياس : فلا يكون كذلك ناسخًا للإجماع لأن من شرط القياس ألا يخالف نصًا أو إجماعًا ، فعند مخالفة الإجماع للقياس يكون القياس باطلاً ، فلا يكون حجة ، فلا يصح أن يكون ناسخًا للإجماع .

ومما تقدم يعلم أنه لا ناسخ للإجماع فلا يكون منسوخًا ، وهو ما ندعيه .

وأما الفريق المخالف فقد استدل على مدعاه ، بأن الأمة إذا أجمعت على قولين فى المسألة فإن المكلف مخير فى العمل بكلٍ من القولين ، فإذا أجمعت الأمة بعد ذلك على أحد القولين لم يجز العمل بالقول الآخر ، وحينئذ يكون الإجماع الثانى ناسخًا لما دل عليه الإجماع الأول من جواز العمل بكل من القولين ، وبذلك يكون الإجماع الثانى ناسخًا للإجماع الأول فصح أن يكون الإجماع منسوخًا .

ويجاب عن ذلك من قبل الجمهور : بأنه إذا أجمعت الأمة على قولين ، فلا يجوز الإجماع على أحدهما ، وحينئذٍ فالإجماع الثانى غيرصحيح : وسيأتى عند الكلام على الإجماع إن شاء الله تعالى .

المسألة الخامسة فى النسخ بالإجماع :

اختلف الأصوليون فى كون الإجماع ناسخًا على مذهبين .

المذهب الأول : وهو مذهب الجمهور ، ومنهم البيضاوى : أن الإجماع لا يكون ناسخًا لغيره .

والمذهب الثانى : أنه يكون ناسخًا لغيره وهو مذهب بعض المعتزلة وعيسى بن أبان .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على مدعاهم : بأن المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصًا من كتاب أو سنة ، وإما أن يكون قياسًا ، وكل منها لا يكون منسوخًا به ، فلا يكون الإجماع ناسخًا لغيره .

أما أن الإجماع لا يكون ناسخًا للنص ، فلأن الإجماع لا ينعقد على خلاف النص ، وذلك لأن الإجماع لابد له من مستند .

فإن كان المجمعون لم يطلعوا على هذا النص كان إجماعهم باطلاً لوجود ما يخالفه .

وإن اطلعوا عليه وأجمعوا على خلافه ، دل على أن هذا النص مرجوح وأن ما استندوا إليه فى اجماعهم راجح ، وبذلك يكون الناسخ للنص هو النص الذى استندوا إليه ، ويكون ذلك من نسخ النص بالنص لا من نسخ النص بالإجماع .

وأما أن الإجماع لا يكون ناسخًا لاجماع آخر فلأن الاجماع لا ينعقد على خلاف اجماع آخر ، لما قلناه فى المسألة السابقة .

وأما أن الإجماع لا يكون ناسخًا للقياس ، فلأن شرط العمل بالقياس ألا يوجد ما يخالفه ، فإذا وحد الإجماع المخالف للقياس يزول العمل بالقياس لزوال شرطه .

وزوال الشيء لزوال شرطه ليس نسخًا وبذلك لا يتحقق نسخ الإجماع للقياس فإن قيل أن شرط العمل بالنص المفسد للحكم ألا يوجد ناسخ له ، فإذا وجد الناسخ زال العمل بالنص لزوال شرطه ، وزوال الشيء لزوال شرطه لا يكون نسخًا وبذلك لا يكون النص منسوخًا أصلاً ولو بنص آخر ، مع أنكم جوزتم نسخ النص بالنص فيكون الدليل الذى ذكرتموه على أن القياس لا ينسخ بالإجماع منقوضًا .

قلنا جوابًا عن ذلك : أن ظهور المخالف للقياس يجعل القياس فاسدًا ابتداء ، بخلاف ظهور الناسخ للنص فإنه يجعل النص غير معمول به دوامًا وإن كان معمولاً به ابتداءً . فالفرق واضح بين القياس والنص .

* * *

دليل المخالف

استدل عيسى بن أبان ومن معه على أن الإجماع يكون ناسخًا بدليلين :

الدليل الأول : أن ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان بن عفان (ما بال الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين والله تعالى يقول : ﴿ فإن كان له إخوة فلأمه السدس ﴾ فقال له عثمان رضي الله عنه (حجبها قومك يا غلام) .

فقول عثمان هذا ظاهر فى أن إجماع الصحابة على أن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين ، قد نسخ ما تفيده الآية من الحجب بالإخوة .

وبذلك يكون الإجماع ناسخًا للآية ، وهو ما ندعيه .

ويجاب عن ذلك من قبل الجمهور : بأن نسخ الآية يتوقف على أنها تفيد أن الأم لا تحجب بالأخوين ، وعلى أن الأخوين ليسا إخوة وكل منهما فى محل المنع .

فإن الآية إنما تدل على أن الأم تحجب بالأخوة ، أما أنها لا تحجب بالأخوين فذلك مسكوت عنه ، ولو سلم دلالةً الآية على أن الأم لا تحجب بالأخوين فذلك بالمفهوم المخالف وليس متفقًا على حجيته .

وأما أن الأخوين ليست أخوة ، فإن كان ذلك على سبيل الحقيقة فمسلم ، ولكن المجاز لا حجر فيه ، وعلى ذلك يكون المراد من الإخوة فى الآية الأخوين مجازًا ، ويكون معنى قول عثمان لابن عباس (حجبها قومك) أى بلغتهم حيث قالوا : أن لفظ الأخوة مراد به الأخوين .

وبهذا ظهر أنه لا نسخ فى الآية :

الدليل الثانى : أن الإجماع دليل من الأدلة الأربعة التى يجوز التخصيص بها والنسخ بيان كالتخصيص « فصح أن يكون الإجماع ناسخًا كما صح أن يكون مخصصًا » .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

١ - أن هذا الدليل منقوض بالدليل العقلى ، فإن يجوز التخصص به ، ولا يجوز النسخ به .

٢ - أن هذا قياس مع الفارق : لأن النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف التخصيص ، فإنه قصر للحكم على بعض الأفراد ، والتخصيص لم يوجد فيه مانع

من كون الإجماع مخصصًا ، بخلاف النسخ فقد وجد فيه ما يمنع من كون الإجماع ناسخًا ، وقد سبق بيان هذا المانع عند استدلال الجمهور .

المسألة السادسة فى نسخ القياس والنسخ به :

قال الإمام الرازى فى كتابه المحصول (يجوز نسخ القياس فى زمن الرسول عليه السلام بسائر الأدلة من النص والإجماع والقياس الأقوى وأما بعد وفاته فهو وإن ارتفع فى المعنى فليس بنسخ) .

هذه العبارة بظاهرها تفيد أن القياس فى حياة الرسول ينسخ بالإجماع وهو غير صحيح ، لأن الإمام قد صرح بأن الإجماع لا ينعقد فى حياة الرسول عليه السلام ، كما صرح فى موضع آخر : بأن القياس لا ينسخ بالإجماع ، وإذا علم أن من شرط القياس ألا يوجد ما يخالفه من نص أو إجماع ، علم أنه لا ينسخ القياس كذلك ، لأنه عند ظهور النص المخالف للقياس يزول العمل بالقياس لزوال شرطه ، وزوال الشىء لزوال شرطه لا يعتبر نسخًا .

وحينئذ فلم يبق ما تدل عليه عبارة الإمام السابقة إلا للقياس الأقوى ، فيكون القياس منسوخًا بالقياس الأقوى فقط .

وهذا هو المختار للبيضاوى حيث قال « وإنما ينسخ بقياس أجلى منه » .

فهذه العبارة حاصرة تشتمل على نفى وإثبات وتنحل إلى ما يأتى :

ينسخ القياس بقياس أجلى منه ، لا ينسخ القياس بغير القياس الأجلى ، كالنص والإجماع والقياس الأخفى والمساوى ، أما أن القياس لا ينسخ بالنص ولا بالإجماع . فلأن شرط العمل ألا يوجد ما يخالفه من نص أو إجماع فإذا وجد ما يخالفه من ذلك فقد بطل العمل به .

وأما أنه لا ينسخ بالقياس المساوى ، فلأن ذلك يؤدى إلى ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل .

أما أنه لا ينسخ بالقياس الأخفى . فلأن ذلك يؤدى إلى العمل بالمرجوح وترك الراجح وهو باطل .

وإذا بطل أن يكون غير القياس الأقوى ناسخًا للقياس ، تعين أن يكون الناسخ له هو القياس الأقوى .

وبذلك يكون القياس منسوخًا ويكون ناسخًا ، غاية الأمر أن القياس المنسوخ هو القياس الأخفى ، والقياس الناسخ هو القياس الأقوى .

* * *

الرأى المختار للآمدى

حكى الآمدى فى كون القياس منسوخًا قولين ثم اختار غيرهما .

١ - لا يكون منسوخًا مطلقًا ، لا فى حياته عليه السلام ولا بعد وفاته ، كانت علته منصوصة أو مستنبطة .

٢ - يكون منسوخًا فى حياته عليه السلام ، ولا يكون منسوخًا بعد وفاته ، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون علته منصوصة أو مستنبطة .

ومختاره أن القياس إن كانت علته منصوصة كان فى معنى النص ، وصح أن ينسخه نص أو قياس فى معنى النص ، إن كانت علته مستنبطة فإن حكم القياس لا يبقى معمولاً به فى الفرع لوجود المعارض ، بل يلغى ، ولكن لا يسمى ذلك نسخًا ، لأن الحكم الثابت بالقياس المستنبط العلة ليس ثابتًا بخطاب الشارع ، والنسخ هو رفع الحكم الثابت بالخطاب .

وحكى الآمدى كذلك فى كون القياس ناسخًا أقوالاً ثلاثة ، ثم اختار غيرها :

١ - لا يكون القياس ناسخًا لغيره مطلقًا ، كان القياس جليًا أو خفيًا .

٢ - يكون ناسخًا مطلقًا ، جليًا كان أو خفيًا .

٣ - إن كان خفيًا لا يكون ناسخًا ، وإن كان جليًا كان ناسخًا .

مختار الآمدى أنه إن كانت العلة منصوصة كان القياس فى معنى النص ، وصح أن يكون ناسخًا للنص أو لقياس آخر .

وإن كانت العلة مستنبطة لم يكن القياس ناسخًا لغيره ، سواء كان قطعيًا أو ظنيًا ، لأن الحكم الثابت بالقياس المستنبط العلة ، ليس ثابتًا بخطاب شرعى والناسخ لابد أن يكون طريقًا شرعيًا ، وعلى كل حال فالقياس لا يعمل به عند وجود المعارض له ، وإن كان ذلك لا يسمى نسخًا لما تقدم .

مثال القياس القطعى : قياس الأمة على العبد بجامع الرق فى كل ، ليثبت تقويم الأمة على من أعتق نصيبه منها كما ثبت فى العبد .

ومثال القياس الظنى : قياس السفرجل على البر بجامع الطعم لتثبت فى السفرجل حرمة التفاضل فيه كما تثبت فى البر ·

ومثال نسخ القياس بالقياس : قياس السفرجل مثلاً على البر بجامع الطعم لتثبت حرمة التفاضل فيه ، كما ثبتت الحرمة فى البر ·

ثم ينص الشارع بعد ذلك على إباحة التفاضل فى الموز لعلة هى التفكه به مثلا ، وهذه العلة توجد فى السفرجل - ويكون وجودها فيه أظهر من وجودها فى الموز - فقياس السفرجل على الموز بجامع التفكه فى كل ، لتثبت إباحة التفاضل فى السفرجل ، كما ثبتت فى الموز ، وبذلك يكون القياس الثانى مثبتًا لإباحة التفاضل فى السفرجل ، والقياس الأول مثبتًا لحرمة ، ويكون القياس الثانى ناسخًا للقياس الأول ·

المسألة السابعة فى نسخ المنطوق والمفهوم الموافق

اللفظ إما أن يدل على الحكم بمنطوقه - وتعرف هذه الدلالة بدلالة المنطوق وإما أن يدل عليه بمفهومه - وتعرف بدلالة المفهوم ·

المفهوم : إما أن يكون حكمه موافقًا لحكم المنطوق - ويعرف بمفهوم الموافقة ، أو فحوى الخطاب ، أو تنبيه الخطاب ·

وإما أن يكون حكمه مخالفًا لحكم المنطوق - ويعرف بمفهوم المخالفة ، أو دليل الخطاب ، أو لحن الخطاب ·

ومن المسلم به أن دلالة المنطوق مغايرة لدلالة المفهوم ، وإن كان بينهما تلازم ، لأن اللازم غير الملزوم ·

وقد اتفق الأصوليون : على جواز نسخ حكم المنطوق ، والمفهوم الموافق دفعة واحدة ، ولكن اختلفوا فى نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ، على أقوال أربعة :

١ - لا يجوز نسخ أحدهما بدون نسخ الآخر ، فلا ينسخ المنطوق ويبقى المفهوم ، ولا المفهوم ويبقى المنطوق بل نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر ، وهذا القول هو المختار للبيضاوى ·

٢ - يجوز نسخ أحدهما بدون نسخ الآخر ، فينسخ المنطوق ويبقى المفهوم وينسخ المفهوم ويبقى المنطوق ، فنسخ أحدهما لا يستلزم نسخ الآخر وهذا القول لبعض الأصوليين ·

٣ - نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق ، وأما نسخ المنطوق فلا يستلزم نسخ المفهوم ، وهذا القول هو المختار لابن الحاجب .

٤ - وهو المختار للآمدى : إن جعل مفهوم الموافقة من باب القياس . كان نسخ أصله نسخًا له ولا يلزم من نسخه نسخ أصله .

وإن جعل من باب الدلالة اللفظية ، فلا يلزم من نسخ أحدهما نسخ الآخر بل يجوز نسخ المنطوق مع بقاء المفهوم ، ونسخ المفهوم مع بقاء المنطوق .

المثال قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ .

فإن اللفظ يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف ، ويدل بمفهومه الموافق على تحريم الضرب .

فهل إذا نسخت حرمة التأفيف تنسخ حرمة الضرب أو لا يلزم ذلك ؟

هل إذا نسخت حرمة الضرب تنسخ حرمة التأفيف ، أو لا يلزم ذلك ؟ فيه الأقوال الأربعة السابقة .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول على مدعاهم فقالوا :

أما أن نسخ المنطوق يستلزم نسخ المفهوم ، فلأن المفهوم تابع والمنطوق متبوع ، ورفع المتبوع رفع للتابع .

وأما نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق : فلأن المفهوم لازم والمنطوق ملزوم : ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم لأن اللازم إما مساوٍ أو أعم .

فإن كان مساويًا فرفع أحد المتساويين رفع للآخر ، وإن كان أعم فرفع الأعم يستلزم رفع الأخص .

ونوقش هذا من قبل ابن الحاجب : بإن حكم المفهوم ليس تابعًا لحكم المنطوق ، بل دلالة المفهوم على الحكم هى التابعة لدلالة المنطوق على حكمه ودلالة المنطوق باقية بعد نسخ الحكم ، فالمتبوع لم يرتفع حتى يلزم رفع تابعه .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الدلالتين على الحكمين متغايرتين ، والأمران المتغايران لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر .

ويجاب عن ذلك : بأن الدلالتين وإن كانتا متغايرتين إلا أن بينهما تلازما ، ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم لما تقدم ·

واستدل ابن الحاجب على مدعاه فقال :

أما أن نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق : فلأن المفهوم لازم ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ·

وأما أن نسخ المنطوق لا يستلزم نسخ المفهوم : فلأن المنطوق ملزوم والمفهوم لازم ، ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم ، لجواز أن يكون الملزوم أخص واللازم أعم - ومعلوم أن رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم ·

وقد يقال دفعًا لكلام ابن الحاجب ، أن الملزوم « وهو المنطوق » مساوٍ للازم ، وهو المفهوم ، فرفعه رفع للازم ·

واستدل الآمدى على مدعاه فقال :

إذا جعل المفهوم الموافق من باب القياس كان فرعًا ، والمنطوق أصلا ، والفرع إنما ثبت حكمه لاعتبار علة الأصل ، فإذا نسخ حكم الأصل فقد زال اعتبار العلة ، فيرتفع حكم الفرع تبعًا لذلك · بخلاف ما إذا نسخ حكم الفرع لوجود ما ينسخه ، فإن حكم الأصل لا يزال باقيًا لوجود الدليل عليه مع عدم المعارض له - وقد تقرر أن رفع التابع لا يوجب رفع المتبوع ·

أما إذا جعل المفهوم الموافق من قبيل الدلالة اللفظية فظاهر أن الدلالتين متغايرتان ، فرفع حكم إحداهما لا يستلزم رفع حكم الأخرى ·

ملاحظة :

علم مما تقدم أن المفهوم الموافق يكون منسوخًا ، فهل يكون ناسخًا ؟ إن جعل مفهوم الموافقة من قبيل القياس ، وهو المختار عند البيضاوى كان ناسخًا عنده : لأن القياس يكون ناسخًا كما يكون منسوخًا لكن إذا كان ناسخًا فلا ينسخ إلا قياسًا أخفى ·

أما إذا جعل من باب الدلالة اللفظية ، كما هو المختار لجمهور الأصوليين فكذلك يكون ناسخًا : لأن اللفظ متفق على النسخ به عند القائلين بالنسخ ·

وبذلك يكون مفهوم الموافقة ناسخًا ومنسوخًا ·

المسألة الثامنة فى نسخ حكم الفرع تبعًا لنسخ حكم الأصل :

جمهور الأصوليين : على أنه إذا نسخ حكم الأصل فى القياس فإن حكم الفرع ينسخ تبعًا له .

وقال بعض الحنفية : لا يلزم من نسخ حكم الأصل نسخ حكم الفرع ، بل يجوز بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله .

وجهة الطرفين :

وجهة الجمهور : أن حكم الفرع إنما ثبت بالعلة التى اعتبرت لحكم الأصل . فإذا نسخ حكم الأصل للدليل الناسخ له فقد زال اعتبار أى علة لهذا الحكم ، ومتى زال اعتبار العلة فقد زال اعتبار الحكم الذى ثبت بها .

وبذلك يكون رفع حكم الأصل مسلتزمًا رفع حكم الفرع ، وهو المدعى فمثلاً ثبت من حديث الأعرابى المشهور ، وهو قوله لرسول الله ﷺ « واقعت أهلى فى نهار رمضان » ، وقول النبى له « أعتق رقبة » ، أن الجماع فى نهار رمضان يوجب الكفارة ، وثبت عند المجتهد أن العلة هى انتهاء حرمة الشهر فألحق الأكل عمدًا فى نهار رمضان بالجماع لوجود العلة فيه - فالكفارة فى الأكل ثابتة بالقياس بناء على العلة التى استنبطها المجتهد ، فإذا فرضنا أن الشارع نسخ وجوب الكفارة فى الجماع ، فإن وجوب الكفارة فى الأكل يرتفع تبعًا لذلك لأن العلة وهى الانتهاك قد زال اعتبارها بواسطة رفع الحكم الذى استنبطت منه .

ووجهة المخالف : أن الدليل المثبت لحكم الفرع مغاير للدليل المثبت لحكم الأصل ، والحكمان كذلك متغايران ، ونسخ أحد الحكمين المتغايرين لا يوجب نسخ الحكم الآخر .

ويجاب عن ذلك : بأن الدليلين وإن كانا متغايرين إلا أن دليل حكم الفرع تابع لحكم الأصل وحكم الأصل متبوع ، ورفع المتبوع يوجب رفع التابع .

المسألة التاسعة فى حكم الزيادة على نص :

الزيادة على النص : إما أن تكون لعبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه ، أو تكون زيادة لعبادة من جنس المزيد عليه ، أو تكون زيادة لعبادة غير مستقلة ، كزيادة شرط أو جزء أو صفة .

فزيادة عبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه ، كزيادة صوم يوم الخميس

وجوبًا من كل أسبوع مثلاً على ما شرعه الله من العبادات ، من صلاة وزكاة وحج وصوم رمضان ، ليست نسخًا اتفاقًا : لأنها لا تتحقق فيها حقيقة النسخ ، ضرورة أنها لم ترفع حكمًا شرعيًا ·

وأما زيادة عبادة مستقلة من جنس المزيد عليه ، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس ·

فجمهور الشافعية والحنابلة والحنفية على أنها ليست نسخًا كذلك ·

وقال بعض العراقيين من الحنفية إنها نسخ ·

ووجهة الجمهور · أنه لم ترتفع بتلك الزيادة حكم شرعى ، فلا تكون نسخًا لانتفاء حقيقته ·

ووجهة المخالف : أن زيادة صلاة على الصلوات الخمس بغير الصلاة الوسطى ، فيرتفع وجوبها المستفاد من قوله تعالى ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى ﴾ ·

وعلى ذلك يتحقق النسخ بتلك الزيادة ·

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن الزيادة إنما وقعت كون الوسطى وسطى ، وكونها وسطى ليس حكمًا شرعيًا ، وإنما هو أمر حقيقى يرجع إلى الواقع ونفس الأمر ، وأما وجوب ما تصدق عليه الوسطى من كونها عصرًا فلم يرتفع ، بل لا يزال باقيًا لبقاء دليله وهو « حافظوا على الصلوات » ·

وبذلك لم يوجد حكم شرعى مرفوع فلا نسخ ·

وأما زيادة عبادة غير مستقلة كالشرط مثل اشتراط الطهارة فى الطواف واشتراط الإيمان فى عتق الرقبة فى كفارة الظهار ، أو زيادة جزء مثل زيادة ركعة على ركعتى الفجر ، أو زيادة التغريب على الجلد فى حد الزنا ، أو زيادة صفة مثل إيجاب الزكاة فى المعلوفة بعد إيجابها فى السائمة ، فقد اختلف فيها الأصوليون على أقوال أشهرها ما يأتى :

أولاً : ليست نسخًا مطلقًا ، وهو مذهب الشافعية والحنابلة وبعض المعتزلة كالجبائى وأبى هاشم · **ثانيًا :** هى نسخ مطلقًا ، وهو مذهب الحنفية ·

ثالثًا : إن رفعت حكمًا شرعيًا كانت نسخًا ، وإن رفعت البراءة الأصلية لم تكن

نسخا ، وهو مذهب الباقلانى وأبى الحسين البصرى ، واختاره الآمدى وابن الحاجب والإمام الرازى .

رابعًا : إن خير الشارع بين خصال ثلاثة بعد تخييره بين اثنتين أو كانت الزيادة تجعل المزيد عليه غير معتد به لو فعل بدونها وتجب إعادته كان نسخًا : مثل زيادة ركعة أو سجدة .

وإن كانت الزيادة لا تجعل الفعل المزيد عليه لغوًا ، بل إذا أضيفت الزيادة إليه كان معتبرًا ، لم تكن نسخًا : كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على الثمانين فى القذف ، وهو مذهب القاضى عبد الجبار .

* * *

وجهة المذاهب

وجهة المذهب الأول : أن زيادة الشرط أو الجزء أو الصفة لم ترفع حكمًا شرعيًا ، فلا تكون نسخًا: لأن النسخ هو رفع الحكم الشرعى .

نوقش هذا : بأن زيادة الصفة قد ترفع حكمًا شرعيًا ، مثل قوله عليه السلام « فى سائمة الغنم زكاة » .

فإن اللفظ يدل بمفهومه المخالفة على المعلوفة لا تجب فيها الزكاة ، فإذا وجبت الزكاة فيها بعد ذلك ، كان ذلك رفعًا للحكم السابق المدلول عليه بمفهوم الخطاب ، والمفهوم حجة عندكم ، وكذلك زيادة الشرط قد ترفع حكمًا شرعيًا ، كزيادة اشتراط الطهارة فى الطواف ، والإيمان فى الرقبة ، فإن تلك الزيادة قد رفعت إباحة الطواف بدون الطهارة المستفادة من اطلاق قوله تعالى ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ ، رفعت إجزاء عتق الرقبة الكافرة فى كفارة الظهار المستفاد من قوله تعالى : ﴿ والَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ وكل من الإباحة والإجزاء حكم شرعى .

وكذلك زيادة الجزء قد ترفع حكمًا شرعيًا ، كزيادة التغريب فى حد الزنا ، فإنها رفعت حرمته المدلول عليها بقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » ولا شك أن الحرمة حكم شرعى .

ووجهة المذهب الثانى : أن زيادة الشرط أو الجزء أو الصفة فيها رفع للحكم الشرعى – والنسخ هو رفع الحكم الشرعى – فالزيادة المذكورة نسخ .

وأما الكبرى : فهى مسلمة لا تحتاج إلى بيان ، وأما **الصغرى فدليلها** : أن اشتراط الطهارة فى الطواف والإيمان فى الرقبة ، وقد رفع إباحتها بدون هذين الشرطين ، والإباحة حكم شرعى .

وزيادة التغريب فى الحد - وهو جزء من الحد - رفع حرمته فيه والحرمة كذلك حكم شرعى .

ووجهة المذهب الثالث : أن حقيقة النسخ لا توجد إلا عند رفع الحكم الشرعى ، فإذا كان المرفوع البراءة الأصلية فلا نسخ .

وبناءً على هذا فلابد عند التطبيق من مراعاة ذلك .

فمثلاً زيادة التغريب فى الحد فيها رفع البراءة الأصلية ، لأن الأصل عدم العقوبة فلا تكون نسخًا .

وكذلك زيادة عشرين جلدة على حد القذف ليس نسخًا ، لأن الأصل عدم الجلد ، فزيادة هذا العدد رفع للبراءة الأصلية ، وهى ليست حكمًا شرعيًا .

أما زيادة ركعة مثلاً على ركعتى الصبح فإنها رافعة لحكم شرعى ، وهو وجوب التشهد بعد الركعتين فتكون تلك الزيادة نسخًا .

ووجهة المذهب الرابع : أن تخيير الشارع بين الخصال الثلاثة بعد تخييره بين اثنتين ، فيه رفع لحرمة تركهما معًا المدلول عليها بالخطاب الأول ، فكان نسخًا .

وكذلك الزيادة التى تجعل الفعل الأولى غير معتد به ، قد نسخت إجزاء الفعل بدون تلك الزيادة فكانت نسخًا .

أما الزيادة التى لم تلغ اعتبار الفعل الأول ، فلم ترفع حكمًا شرعيًا ، فلم تكن نسخًا .

* * *

ثمرة الخلاف

قد يقال ما فائدة كون زيادة الشرط أو الجزء أو الصفة نسخًا به ، كخبر الواحد مثلاً أو القياس .

فمن يرى أن تلك الزيادة نسخ لا يثبتها بخبر الواحد ولا بالقياس ، لأن كلا منهما لا ينسخ المتواتر ، ولذلك لم تثبت الحنفية اشتراط الطهارة فى الطواف لثبوته بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة » .

وكذلك لم تثبت اشتراط الإيمان فى عتق الرقبة فى كفارة الظهار ، لأن المثبت لذلك إنما هو القياس على كفارة القتل .

وكل من خبر الآحاد والقياس لا يقوى على نسخ المتواتر وهو قوله تعالى فى شأن الطواف . ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ ، وقوله فى كفارة الظهار ، ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ .

أما من يقول : إن تلك الزيادة ليست نسخًا كالشافعية ، فإنهم يثبتونها بخبر الواحد والقياس وغيرهما من كل ما يفيد الظن .

* * *

المسألة العاشرة
فى نقص جزء العبادة أو إلغاء شرطها

اتفق الأصوليون : على أن الشارع إذا نقص جزءًا من العبادة أو ألغى شرطًا من شروطها ، كما إذا نقص ركعة من الرباعية مثلاً ، أو ألغى اشتراط الطهارة فى الصلاة : يكون ذلك نسخًا لوجوب ذلك الجزء أو الشرط .

واختلفوا بعد ذلك : هل يكون ذلك نسخًا للعبادة التى نقص منها الجزء أو ألغى منها الشرط أو لا يكون نسخًا لها ؟

فذهب جمهورهم إلى أن ذلك لا يكون نسخًا لها مطلقًا ، لا فرق بين الجزء والشرط .

وذهب الغزالى وجماعة من المتكلمين إلى أنه نسخ لها مطلقًا .

وقال القاضى عبد الجبار وجماعة : إن نقص الجزء نسخ للعبادة التى نقص منها ، أما إلغاء الشرط فليس نسخًا لها .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور : بأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط لم يرفع حكم تلك العبادة من الوجوب أو الندب أو غيرهما ، فلا يكون نسخًا لها - ضرورة أن النسخ هو رفع الحكم الشرعى .

والدليل على أن حكم تلك العبادة لم يرفع بنقص الجزء أو إلغاء الشرط أنه لو رفع لكان الحكم الثابت لها بعد ذلك مفتقراً إلى دليل يدل عليه - والإجماع قائم على أنه لا دليل يدل على الحكم غير الدليل الذى أثبت الحكم الأول ٠

واستدل الغزالى ومن معه : بأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط من العبادة يرفع حرمة فعلها بدون الجزء أو الشرط ، ويبيح الفعل بدونهما - والحرمة حكم شرعى - فرفعها بهذا الطريق الشرعى محقق للنسخ فاعتبر ذلك نسخًا ٠

ورد ذلك : بأن وجوب العبادة بعد نقص الجزاء أو إلغاء الشرط هو عين وجوبها قبل النقص أو الإلغاء - فالحكم الثابت للعبادة حال النسخ هو الوجوب ، وذلك لم يرفع - وأما حرمة الفعل بدون الجزء أو الشرط فليس ثابتًا لها فى الحال ، وإنما هو مضاف إلى المستقبل - والنسخ هو رفع الحكم الثابت للفعل فى الحال لا فى الاستقبال - وبذلك ظهر أن رفع الحرمة ليس نسخًا ٠

واستدل المفصل : بإن نقص الجزء فيه رفع للحكم الذى هو وجوب الكل لأن وجوب الكل يرفع برفع أحد الأجزاء ، كما يرفع برفع جميع الأجزاء ٠

وبذلك يكون نقص : الجزء رافعًا لحكم شرعى بطريق شرعى ، فكان نسخًا بخلاف إلغاء الشرط فإنه لم يرفع حكمًا آخر غير حكمه هو ، فلا يكون نسخًا لغير حكمه ٠

وأجيب عن ذلك : بتسليم أن نسخ الجزء موجب لرفع وجوب الكل ولكن نقص الجزء فى الواقع ونفس الأمر إنما قصد به رفع وجوبه هو ٠ أما رفع وجوب الكل فهو أمر تابع غير منظور إليه ٠

وفى هذا الجواب تسلم برفع الحكم ، وهو مما يجعل الخلاف بين القاضى عبد الجبار وغيره لفظيًا ٠

* * *

المسألة الحادية عشرة
فى نسخ الحكم المقيد بالتأبيد

اختلف الأصوليون فى نسخ الحكم المقيد بالتأكيد : كما إذا قال الشارع : « يجب عليكم أبدًا صوم رمضان » ٠

فذهب جمهورهم إلى جواز نسخه ·

وقالت طائفة من الحنفية كفخر الإسلام ، والجصاص ، وأبى منصور الماتريدى إنه لا يجوز نسخه ·

* * *

الأدلة

استدل الجمهور : بأن نسخ الحكم المقيد بالتأبيد لا يترتب على فرض وقوعه محال ، وكل ما لا يترتب على فرض وقوعه محال فهو جائز فنسخ الحكم المذكور جائز ·

أما المقدمة الكبرى فهى مسلمة ، فلا تفتقر فى إثباتها إلى دليل ·

وأما الصغرى فدليلها : أن الشارع لو قال «يجب عليكم أبدًا صوم رمضان » ، ثم بعد سبع سنوات مثلاً نسخ هذا الحكم ، لم يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره لأن غاية ما فى هذا أن الأبدية قد بين المراد منها بأنها هذه المدة المعينة من الزمن ، بعد أن كان الظاهر منها الدوام والاستمرار ، فالظاهر غير مراد ، وإرادة خلاف الظاهر لدليل ليس محالاً - بل ذلك واقع فى التخصيص فإن العام ظاهره جميع الأفراد ، والمخصص بين أن هذا الظاهر غير مراد ، وإن المراد بعض الأفراد ، ومع ذلك فالتخصيص جائز باتفاق ·

واستدل المانع : بأن نسخ الحكم المقيد بالتأبيد يترتب عليه محال فيكون محالاً ·

دليل الصغرى أولاً : أن رفع الحكم المذكور يجعل لفظ التأبيد لا فائدة له لأن اللفظ بدونه محتمل للنسخ ، فإذا جاز النسخ مع الإتيان به أيضًا كان الإتيان به لغوا ، واللغو من الشارع محال ·

وثانيًا : أن رفع الحكم المقيد بالتأبيد يرفع الثقة بكلام الشارع ، فإذا أخبر عن حكم بأنه لا ينسخ لم يوثق بهذا الإخبار ، لجواز أن يرد عليه النسخ أيضًا ولا شك أن رفع الثقة بكلام الشارع غير جائز عقلاً ، فكان الموجب له وهو نسخ الحكم المؤبد محالاً ·

ويجاب عن الأول : بأن فائدة التأبيد قبل النسخ تأكيد الاستمرار فإذا ورد النسخ ظهر أن الفائدة هى المبالغة فى الاستمرار ، لا تأبيد الاستمرار ·

ويجاب عن الثانى : بأن رفع الثقة بنسخ الحكم المؤبد يتوقف على أن لفظ التأبيد مفيد للعلم وأنه لا طريق لإفادة العلم غيره - وكل منهما ممنوع .

فإن لفظ التأبيد كثيراً ما يقصد به المبالغة فإنك تقول : أدام الله ملك الأمير أبدًا ، وزيد يكرم الضعيف أبداً ، وأنت تريد من ذلك المبالغة لا الدوام والاستمرار .

والعلم قد يستفا بغير التأبيد كخلق الله العلم الضرورى عند الخبر المتواتر أو عند اللفظ المقترن بقرائن مفيدة لليقين .

* * *

المسألة الثانية عشرة
فى نسخ ما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط

اختلف الأصوليون فى نسخ مالا يقبل حسنه السقوط ، كوجوب الإيمان بالله تعالى ، وما لا يقبل قبحه السقوط كتحريم الكفر ، والظلم .

فقال جمهور الأشاعرة : يجوز نسخه .

وقالت الحنفية والمعتزلة : إن نسخه محال .

واتفق الجميع على عدم الوقوع .

والخلاف فى هذه المسألة مبنى على الخلاف فى التحسين والتقبيح العقليين فالأشاعرة نظراً لأنهم لا يثبتون التحسين والتقبيح بالعقل ، وإنما يثبتونهما بالشرع : جوزوا النسخ ، لأن العقل لا مدخل له فى ذلك .

والحنفية والمعتزلة أحالوا ذلك : لأنهم قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين ومادام العقل لم يرتفع ، فيستحيل النسخ لوجود المثبت لهما .

* * *

المسألة الثالثة عشرة
فى نسخ جميع التكاليف

جمهور الأشاعرة على أنه : يجوز نسخ جميع التكاليف بما فى ذلك التكاليف الاعتقادية والعملية : لأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال .

جمهور المعتزلة والحنفية وبعض الأشاعرة كالغزالى : على أن ذلك غير جائز وأنه محال ، مستندين فى ذلك : إلى أن من جملة التكاليف معرفة الناسخ للأحكام ، وهو الله تعالى ، وهذا النوع من التكليف لا يتأتى نسخه لما فيه من التناقض ، فإن مقتضى نسخ جميع التكاليف سقوط معرفته تعالى ، ومقتضى معرفة الناسخ عند حصول النسخ وجوب معرفته تعالى، فيتحقق فى المعرفة فى وقت واحد ، الوجوب وعدم الوجوب ، وهو تناقض ، والجمع بين النقيضين محال عقلاً .

وأجيب عن ذلك من قبل الأشاعرة : بأنه لا تناقض لجواز أن يكلف ابتداءً بمعرفة الله تعالى ، وأنه هو الناسخ للأحكام ، وليس هناك ناسخ لها غيره ثم ينسخ عنه بعد ذلك جميع التكاليف، ولا يكلف عندئذٍ بمعرفة الناسخ لأنه عرفه قبل ذلك .

فالثابت للمعرفة قبل النسخ الوجوب ، وبعد النسخ عدم الوجود ، فلا تناقض .

* * *

المسألة الرابعة عشرة
فى ثبوت حكم الناسخ

اتفق الأصوليون على أن حكم الناسخ لا يثبت فى حق المكلفين قبل أن يبلغه جبريل للنبى ﷺ لأن ثبوته الحكم فرع العلم به ولو لواحد منهم ، ولم يتحقق ذلك .

واختلفوا فى ثبونه لهم بعد تبليغ جبريل له وقبل أن يبلغه الرسول عليه السلام للأمة .

فذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه لا يثبت حكمه قبل التبليغ ، واختار هذا المذهب الآمدى وابن الحاجب .

وذهب بعض الشافعية إلى ثبوته قبل التبليغ .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بأن النسخ يلزمه ما يأتى :

١ - ارتفاع الحكم السابق ، وعدم الخروج به عن العهدة .

٢ - لزوم الإتيان بالفعل الذى تعلق به الحكم اللاحق ، وحصول الثواب إما فعله المكلف ، والعقاب إذا تركه ·

وهذه اللوازم كلها منتفية ، ونفى اللازم يدل على نفى الملزوم ·

أما أن الحكم الأول لم يرتفع ، فلأن المكلف يخرج به عن عهدة التكليف ويثاب بفعله ، ويأثم بتركه مادام لم يبلغه الناسخ ، وذلك أمر مجمع عليه ·

وأما أن الإتيان بالفعل الثانى غير لازم فدليله :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ وقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكُ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِى أُمِّهَا رَسُولاً ﴾ فإن الله تعالى نفى التعذيب لعدم وجود الرسول المرشد لهم ، وهذا متحقق فيما معنا ، لأن الأمة لم تبلغ الناسخ ·

وثانيًا : أنه لو أتى بالفعل الثانى على وجهه الصحيح قبل أن يبلغ إليه الناسخ كان آثما ، ولم يخرج به عن العهدة ، ولو كان مخاطبًا به لما أثم ولخرج عن العهدة به ·

واستدل أصحاب المذهب الثانى أولاً : بأن الناسخ حكم متجدد تعلق بفعل المكلفين فلا يتوقف العمل به على علم واحد منهم · كما إذا بلغ لواحد منهم ولم يعلمه الباقى ، فإن الحكم يثبت فى حق الجميع اتفاقا ·

ورد ذلك : بوجود الفارق : فإنه عند تبليغ أحد المكلفين قد وجد التمكن من العلم بواسطة تبليغه لهذا الواحد ، أما عند عدم التبليغ فلم يوجد التمكين المذكور ·

وثانيًا : بأن الحكم المنسوخ يرفع اتفاقًا بعد علم المكلف بالنسخ : فرفعه إما أن يكون بعلم المكلف ، وذلك باطل اتفاقًا : لأن العلم لا دخل له فى ثبوت النسخ ، وإما أن يكون بالنسخ وهو الظاهر ، ولا شك أن النسخ متحقق قبل علم المكلف ، فيكون الحكم المنسوخ مرتفعًا عنه ، ويثبت الناسخ فى حقه وهو المدعى ·

ورد ذلك : بأن الرفع بالنسخ مشروط بعلم المكلف به ، والمشروط لا يتحقق بدون شروطه ·

* * *

خاتمة فيما يعرف به الناسخ والمنسوخ

يعرف الناسخ والمنسوخ بأمور بعضها متفق عليه ، والبعض الآخر مختلف فيه، فمن المتفق عليه :

١ - التنصيص من الشارع على أن أحد الأمرين المتعارضين بخصوصه ناسخ للآخر .

٢ - إجماع الأمة على أن هذا النص من الكتاب أو السنة ناسخ لحكم كذا .

٣ - معرفة أن أحد الأمرين المتعارضين بعينه متأخر عن الأمر الآخر فيكون المتأخر هو الناسخ للمتقدم .

ومعرفة المتقدم والمتأخر إما بالتصريح به فى نفس الحديث كقوله ﷺ « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » فإن الحديث يفيد أن النهى عن الزيارة متقدم على الأمر بها فيكون الأمر بها ناسخًا .

وإما بقول الراوى : الحديث الفلانى متقدم على الحديث الفلانى ، أو قوله كان الحديث الفلانى أو الآية الفلانية فى غزوة أحد ، والحديث الآخر أو الآية الأخرى فى غزوة بدر ، أو قوله : « كان آخر الأمرين عن رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مسته النار » فيعلم أن المتأخر ناسخ للمتقدم .

ومن المختلف فيه :

١ - قول الراوى « كان الحكم كذا ثم نسخ » فإنه لا يثبت به النسخ عند الشافعية ، لجواز أن يكون قوله عن اجتهاد منه لا عن توقيف من الرسول ﷺ - والمجتهد لا يكلف بالعمل بقول مجتهدٍ آخر .

أما الحنفية فإنهم يثبتون النسخ بذلك : لأن إطلاق الراوى العدل للنسخ من غير أن يعين الناسخ مشعر بأنه عن توقيف من الرسول ﷺ فقبل قول الراوى فيه .

٢ - كون أحد النصين المتعارضين مثبتًا فى المصحف بعد النص الآخر .

فإن البعض يرى أن المتأخر فى الإثبات ناسخ للمتقدم .

والجمهور لا يرى ذلك : لأن ترتيب الآيات فى المصحف ليس على ترتيب النزول ، بل قد يكون المتقدم فى الترتيب متأخرًا فى النزول ، كما فى آيتى عدة المتوفى عنها زوجها ، فإن الآية الناسخة متقدمة فى المصحف على الآية المنسوخة .

٣ - كون الراوى لأحد الحديثين المتعارضين أصغر سنًا من الراوى الآخر ، أو متأخر فى الإسلام عنه .

فإن البعض يرى : أن الحديث الذى رواه الأصغر أو المتأخر بالإسلام يكون ناسخًا للحديث الآخر ، لأن الظاهر أنه متأخر فى الزمن عن الحديث الآخر .

والجمهور لا يرى ذلك : لجواز أن يكون الأصغر سنًا قد روى عمن هو أكبر منه : وأن يكون المتأخر إسلامه قد روى عمن تقدمه فى الإسلام .

٤ - كون أحد النصين المتعارضين موافقًا للبراءة الأصلية والآخر مخالفًا لها فإن البعض يرى : أن النص الموافق للبراءة الأصلية متأخرة عن النص المخالف لها ليكون مفيدًا فائدة جديدة ، وهى رجوع الفعل إلى البراءة الأصلية بعد نسخ الحكم الذى شرع بعدها ، ولو جعل متقدمًا على النص الآخر لم يكن مفيدًا فائدة جديدة ، لأن البراءة الأصلية مستفادة قبله .

ومتى جعل الموافق متأخرًا كان ناسخًا للنص المتقدم .

والجمهور لم يقل بذلك : لأن جعل أحد النصين بعينه متقدمًا ، والآخر بعينه متأخرًا ، ليس أولى من العكس ، لعدم وجود المرجح .

والقول بأن الموافق للبراءة الأصلية ترجح على الآخر يجعله مفيدًا فائدة جديدة كذلك ، وهى أن الشرع جاء موافقًا للعقل وغير مخالف له - وتلك فائدة جليلة .

* * *

الكتاب الثانى

فى السنة

السنة فى اللغة : الطريقة والعادة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِى الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾ أى طرق وعادات .

وعند الأصوليين : تطلق السنة ويراد منها : ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، وهى بهذا الإطلاق ترادف المندوب، وتقابل الواجب والمحرم والمكروه والمباح .

وتطلق ويراد منها : ما صدر عن النبى ﷺ ، من قول لم يقصد به الاعجاز أو فعل أو تقرير : فالسنة ثلاثة أنواع :

(١) قول . (٢) فعل . (٣) تقرير .

والمقصود بالبحث هنا إنما هو السنة الفعلية فقط ، وأما السنة القولية فإن الكلام على القرآن من حيث ما يعرض له من المباحث اللغوية ، كالاشتراك والترادف والعموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطـلاق والتقييد والإجمـال والبيان إلخ . كلام عليها من حيث أن كلا منهما لفظ عربى، وقد تقدمت تلك المباحث فى الكتاب .

والكلام على السنة الفعلية يقع فى بابين - الباب الأول فى الأفعال والباب الثانى فى الأخبار المثبتة لتلك الأفعال .



الباب الأول

فى الأفعال

يشتمل الباب الأول : على خمس مسائل ، الأولى فى عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والثانية فيما يدل عليه فعله عليه السلام المجرد عن القرينة من الندب أو الإباحة أو الوجوب ، والثانية فيما تعرف به جهة الفعل من كونه واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا ، والرابعة فى تعارض القول والفعل وما يدفع به هذا التعارض ، والخامسة فى تعبده عليه السلام قبل البعثة وبعدها .

المسألة الأولى

فى عصمة الأنبياء

الكلام عن عصمة الأنبياء مما يبحث عنه علم الكلام لأنه هو العلم الذى يبحث فيه عن ذات الله تعالى وذات الرسل من حيث ما يجب لهم وما يستحيل عليهم وما يجوز .

والعصمة من الصفات التى تجب للرسل : لأنهم خلفاء الله فى أرضه يبلغون عنه الرسالة ، ويؤدون الأمانة ، فيجب أن يكونوا معصومين عن الكذب فى التبليغ ، وما يخل بأداء هـذه الرسالة حتى تقوم الحجة لله على الناس ومصداقًا لقوله تعالى : ﴿ رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ .

والأصوليون : إنما تكلموا عن العصمة على سبيل الاستطراد لمناسبة استدعاها كلامهم عن السنة .

ذلك لأنهم تكلموا على السنة من حيث أنها دليل شرعى يستنبط منه الأحكام ، ويجب على المجتهد العمل بما استنبطه منها ، ومعلوم أن وجوب العمل بالسنة متفرع على وجوب طاعة من صدرت عنه تلك السنة ووجوب طاعته يتوقف على صدقه وعصمته عن الكذب فيما يبلغه عن ربه فتكلموا عن عصمة الأنبياء لـذلـك .

وخلاصة ما قاله الأصوليون : فيها أن الأنبياء قبل النبوة لا تجب لهم العصمة بل يجوز عليهم صدور الذنب صغيرًا كان أو كبيرًا : لأن المثبت للعصمة الشرع كما هو رأى الأشاعرة ، وقبل النبوة لا شرع - فلا عصمة لعدم الدليل وهذا هو المختار للقاضى الباقلانى وأكثر الأشاعرة .

أما بعد النبوة فالعلماء الذين يعتد برأيهم متفقون على أمرين :

أحدهما : عصمتهم عن تعمد الكذب فى الأحكام والتبليغ ، لأن المعجزة الدالة على نبوتهم دلت على ذلك لتضمنهـا قول الله تعالى : ﴿ صَدَقَ عَبْدِى فِيمَّا يُبَلِّغَهُ عَنِّى ﴾ ومع هذا القول يستحيل تعمد الكذب منهم وإلا كان خبر الله تعالى كاذبًا وهو محال .

وثانيهما : عصمتهم عن تعمد الكبائر ، وتعمد الصغائر الخسيسة كسرقة لقمة مثلاً ، أو التطفيف فى الميزان بحبة ، لأن صدور ذلك من خاصة الناس مستقبح ، فصدوره من الأنبياء يكون أشد قبحًا وأعظم جرمًا .

وما عدا هذين الأمرين فمختلف فيه كصدور الخطأ أو النسيان منهم فى التبليغ ، أو صدور الكبائر عنهم سهوًا أو الصغائر غير الخسيسة عمدًا أو سهوًا .

والمختار عند البيضاوى : أن الأنبياء يمتنع عليهم صدور الكبائر مطلقًا عمدًا أو سهوًا ، كما يمتنع عليهم صدور الصغائر عمدًا ، أما صدورها سهوًا أو خطأ فهو جائز عليهم .

* * *

المسألة الثانية
فيما يدل عليه فعله المجرد

لا خلاف بين العلماء فى أن أفعاله عليه السلام : إذا كانت مما تقتضيه الجبلة والطبيعة البشرية كالقيام والقعود والأكل والشرب ، لا تدل إلا على الإباحة بالنسبة له ولأمته .

ولا خلاف بينهم أيضًا فى أن ما ثبت من الأفعال خاصًا به عليه السلام ، لا يتعداه إلى أمته كتزوجه بأكثر من أربع نسوة ودخوله مكة حلالاً ، ووجوب التهجد والمشاورة .

ولا نزاع بينهم أيضًا فى أن فعله المبين للمجمل الذى علمت صفته من الوجوب أو الندب يكون حكمه حكم ذلك المجمل الذى بينه الفعل فإن كان واجبًا كان الفعل واجبًا وإن كان مندوبًا كان الفعل كذلك مندوبًا ، لأن المبين يأخذ حكم المبين .

وإنما الخلاف بينهم فى أفعاله عليه السلام التى لم يقم دليل على اختصاصها به ، وليست من الأفعال التى تقتضيها الطبيعة البشرية ، ولم تكن بيانًا لمجمل معلوم الصفة .

وجملة ما قالوه فى ذلك أن الفعل إذا لم تعلم صفته من الوجوب أو غيره أما أن يظهر فيه قصد القربة أو لا يظهر فيه ذلك .

فإن ظهر فيه قصد القربة ففيه أقوال ثلاثة :

أحدهما : أنه يفيد الندب ، وهو المختار للإمام الرازى والبيضاوى وابن الحاجب .

ثانيهما : أنه يفيد الوجوب ، وهذا القول نقله القرافى عن مالك رضي الله عنه .

ثالثها : التوقف بمعنى أنه لا يدرى هل هو يفيد الندب أو يفيد الوجوب .

وإن لم يظهر فى الفعل قصد القربة : ففيه أقوال أربعة القول الأول يدل على الإباحة - وإليه ذهب الإمام مالك وابن الحاجب وجماعة .

ووجهتهم فى ذلك : أن الفعل باعتبار صدوره عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يخلو حكمه عن واحد من أمور ثلاثة : الوجوب أو الندب أو الإباحة ، ولا يكون فعله محرمًا لأنه كبيرة - والرسل معصومون من الكبائر ولا يكون مكروهًا كذلك . لأن صدور المكروه من عدول المسلمين نادر فكيف بمن هو أشرف الخلق أجمعين ، ولا شك أن كلا من الوجوب والندب جانب الفعل فيه أرجح ، وجانب الترك مرجوح - والأصل استواء الفعل والترك من غير رجحان لأحدهما على الآخر - فلا يكون الفعل واجبًا ولا مندوبًا ، لأن ذلك خلاف الأصل وهو لا يثبت إلا بدليل والمفروض أنه لا دليل لواحد منهما ، فلم يبق إلا الإباحة .

نوقش هذا : بأن الغالب فى أفعاله عليه السلام التى علمت صفتها الوجوب أو الندب - والإباحة قليلة بالنسبة إليهما - فإذا وجد فعل لم تعلم صفته وجب أن يلحق بالكثير الغالب ، وهو الوجوب أو الندب ولا يلحق بالقليل وهو الإباحة ، لأن الحمل على القليل فيه عمل بالمرجوح وترك للراجح ، وهو مخالف لما تقتضيه العقول السليمة ، وبذلك تنتفى الإباحة ، ويثبت إما الوجوب أو الندب .

القول الثانى : يدل على الندب - وإليه ذهب الشافعى - واستدل عليه بقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾ ووجه الدلالة من الآية . أن الله تعالى قال « لكم » ولم يقل « عليكم » وهذا مشعر بأن الاقتداء به عليه السلام فى الفعل الذى لم يقم دليل على وجوبه . ليس واجبًا ، لانتفاء ما يدل على الوجوب ، وهو « عليكم » ووصف الأسوة بأنها حسنة وذلك يوجب رجحان الاقتداء به عليه السلام على ترك الاقتداء به، فتنتفى الإباحة لإنتفاء استواء الطرفين « الاقتداء وعدم الاقتداء » كما ينتفى كل من التحريم والكراهة . لأن جانب الترك فيها راجح ،

والثابت من الآية ترجح جانب الفعل ، فلم يبق بعد ذلك من الأحكام إلا الندب وهو المطلوب ·

نوقش ذلك بأن التأسى : والاقتداء ، والمتابعة ، ألفاظ مترادفة معناها : الإتيان بمثل الفعل الذى فعل على الوجه الذى فعل عليه من الوجوب أو الندب الإباحة · فهذه الأمور الثلاثة لا تكون إلا فى الفعل المعلوم الجهة ·

وبما أننا نتكلم فى الفعل الذى لم تعلم جهته ، تكــون الآية فى غير محْل النزاع ·

القول الثالث : يدل على الوجوب - وإليه ذهب بعض الشافعية كابن سريج ، وابن خيران ، وأبى سعيد الاصطخرى ·

واستدلوا على ذلك بالكتاب والاجماع :

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ فَآمِنُوا بِاللهَ وَرَسُولِهِ النَّبِىِّ الأُمِّىِّ الَّذِى يُؤْمِنُ بِاللهَ وَكلماَتِه وَاتَّبِعُوهُ ﴾ ·

ووجه الاستدلال أن « اتبعوه » فى الآية أمر والأمر يدل على الوجوب - لأنه لا قرينة تصرفه عنه إلى غيره ، فكانت متابعة الرسول واجبة ، من غير فرق بين ما علمت صفته وما جهلت ، وبذلك يكون الفعل غير معلوم الصفة واجبًا ·

ويجاب عن هذا : بأن الآية فى غير محل النزاع لأن المتابعة كما تقدم لا تتحقق إلا فى الفعل الذى علمت جهته ، وموضوع الخلاف الفعل مجهول الجهة ·

وأما الإجماع : فإن الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون إنزال بعد أن كانوا مختلفين فيه ومستندهم فى الإتفاق قول عائشة رضي الله عنها لمن سألها عن ذلك « فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » فلو كان فعله عليه السلام غير مفيد للوجوب ما أجمع الصحابة على وجوب الغسل مما ذكر لمجرد فعله عليه السلام ذلك ، ولوجد منهم من يقول بالندب أو الإباحة لأن الفعل من حيث هو محتمل وأجيب عن هذا · بأن الصحابة لم يجمعوا على ذلك لمجرد الفعل · بل لأن فعل الرسول هذا يعتبر من باب المناسك ، وهم مأمورون بأخذ المناسك عنه لقوله عليه السلام « خذوا عنى مناسكك » فيكون فعله عليه السلام مبينًا لواجب فيكون واجبًا تبعًا لما بينه ·

وبذلك يكون الدليل فى غير محل النزاع كذلك - لأن الفعل المبين لما هو معلوم الصفة ليس من محل النزاع ·

القول الرابع : وهو المختار للبيضاوى والصيرفى وجماعة - الوقف بمعنى أنه لا يحكم لا بالوجوب ولا بالندب ولا بالإباحة ، حتى يدل الدليل الخاص على واحد من هذه الأمور ·

ووجهتهم فى ذلك : أن فعله عليه السلام محتمل للوجوب والندب والإباحة وأنه ليس خاصًا به بل الأمة مثله فى ذلك ، ومحتمل لأن يكون خاصًا به فلا تكون الأمة تابعة له فيه ، وليس هناك ما يعين واحدًا من هذه الأمور السابقة فوجب التوقف وعدم الحكم بشىء بخصوصه حتى يقوم الدليل عليه دفعًا للتحكم ·

ويمكن لأصحاب المذاهب السابقة أن تناقش هذا الدليل فتمنع احتمال الخصوصية - بأن الأصل عدمها - ثم يعين كل واحد منهم ما اختاره من الندب أو الإباحة أو الوجوب بالدليل الذى ساقه عليه ، فلا يتم للواقف مدعاه ··

وللواقف أن يرد هذه المناقشات : بأن الأدلة السابقة لم تسلم من المناقشات فلم تثبت مدلولاتها فلا عبرة بها · وبذلك يسلم دليل الواقف مما ورد عليه ويترجح مذهبه لترجيح دليله ·

* * *

المسألة الثالثة فيما يعرف به جهة الفعل

لما أمر الله تعالى بمتابعة الرسول ﷺ فقال : ﴿ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ وكانت المتابعة هى الإتيان بمثل ما فعله عليه السلام على الوجه الذى فعله عليه وذلك يقضى بمعرفة جهة الفعل من كونه واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا · كان لابد من معرفة تلك الجهة حتى يمكن امتثال المتابعة ·

ولذلك ذكر الأصوليون : لمعرفة جهة الفعل أمورًا بعضها خاص بالوجوب أو الندب أو الإباحة ، والبعض الآخر عام فى الأحكام الثلاثة ··

أما الأمور العامة فثلاثة :

١ - التنصيص على الجهة : مثل أن يقول عليه السلام هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح ·

٢ - تسوية الفعل بفعل آخر معلوم الجهة كأن يقول عليه السلام « هذا العمل مساو للفعل الفلانى » - وقد علمت جهة الفعل الفلانى - فيعلم بهذا جهة الفعل .

٣ - وقوع الفعل امتثالاً أو بيانًا لخطاب علم أنه للوجوب أو الندب أو الاباحة ، فيعلم بذلك أن الفعل واجب أو مندوب أو مباح .

وأما الأمور الخاصة بالوجوب فأربعة :

١ - اقتران الفعل بالأمارات الدالة على الوجوب كالصلاة بآذان وإقامة فإن الاستقراء دل على أن الآذان إنما يكون للصلاة الواجبة ، ولا يكون لغيرها كالعيدين والكسوف والاستسقاء .

٢ - كون الفعل موافقا لنذر تقدم مثل أن يقول عليه السلام « إن هزم الله العدم فعلى صوم غد » ثم يصوم غدًا بعد هزيمة العدو ، فيعلم بذلك أن هذا الصوم واجب . لأن الوفاء بالنذر واجب .

٣ - الإقدام على الفعل مع كونه ممنوعًا ، إذ لو لم يكن واجبًا لما صح الإقدام عليه من الرسول عليه السلام ، وذلك كالختان والحد ، وهذا الأمر الثالث أغلبى لأنه يتخلف فى بعض المواضع كسجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة - فإن كلا منهما ليس واجبًا مع أن الفعل يمتنع الإقدام عليه لولا هذا السبب .

٤ - كون الفعل قضاءً لواجب - لأن القضاء تابع للأداء

وأما الأمور الخاصة بالندب فثلاثة كذلك :

١ - أن يكون الفعل قضاءً لمندوب - لأن القضاء تابع للأداء .

٢ - أن يعلم أن الرسول قصد بالفعل القربة مع أنه لم يوجد ما يدل على الوجوب - لأن قصد القربة يجعل جانب الفعل راجحًا ، فتنتفى الإباحة لانتفاء استواء طرفى الفعل والترك ، ومتى انتفى الوجوب والإباحة فقد ثبت الندب ، لأن فعله عليه السلام لا يكون محرمًا ولا مكروهًا كما تقدم .

٣ - مداومته عليه السلام على الفعل ثم تركه له من غير أن ينسخ لأن المداومة ترجح جانب الفعل على جانب الترك ، فتنتفى الإباحة ، وتركه عليه السلام للفعل من غير نسخ يجعل الفعل غير واجب - لأن الواجب لا يجوز تركه - فتعين أن يكون الفعل مندوبًا .

وأما الإباحة فتعلم بأمر واحد وهو أن يفعل الرسول فعلاً لم يظهر فيه قصد القربة ، ولم يقم دليل وجوبه . لأن الوجوب ينتفى لعدم الدليل الدال عليه ، والندب ينتفى لعدم ظهور قصد القربة من الفعل . والرسول لا يفعل المحرم ولا المكروه فتتعين الإباحة .

* * *

المسألة الرابعة
فى تعارض القول مع الفعل وما يدفع به هذا التعارض

التعارض بين أمرين : معناه تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر ، فمثلاً قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ . يقتضى أن المرأة المتوفى عنها زوجها تمكث حولا كاملاً بعد وفاة زوجها الأول ، فلا يحل لها أن تتزوج قبل ذلك وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ يقتضى أنها تمكث أربعة أشهر وعشرا فقط . ثم تحل بعد ذلك للأزواج فمقتضى الآية الثانية يمنع مقتضى الآية الأولى فيقال بين الآتين تعارض - ثم يدفع هذا التعارض بجعل الآية الثانية ناسخة للأولى - لأنها متأخرة عنها فى النزول - والمتأخر ينسخ المتقدم .

والتعارض بهذا المعنى لا يتصور بين فعلين ، لأن أحكامهما إن كانت غير متناقضة فنفى التعارض بينهما ظاهر - لأن التعارض فرع التنافى فى الأحكام .

وإن كانت أحكامهما متناقضة فلا تعارض بينهما كذلك . لأن الفعل لا عموم له باعتبار ذاته، فيجوز أن يكون واجبًا فى زمن، وغير واجب فى زمن آخر - والتعارض يقتضى بقاء الحكم الأول فى الزمن الذى يوجد فيه الحكم الثانى باعتبار الظاهر .

* * *

الحالة الأولى

وإنما يتصور التعارض بين القولين كما مثلنا له ، والمخلص من التعارض بينهما واحد من أمور ثلاثة :

١ - الجمع بينهما إذا أمكن : بأن يحمل أحدهما على صورة ويحمل الآخر على صورة أخرى .

٢ - جعل أحدهما ناسخًا للآخر إذا لم يمكن الجمع بينهما وعلم تقدم أحدهما على الآخر .

٣ - ترك العمل بهما معا إذا لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم تقدم أحدهما على الآخر .

وكذلك يتصور التعارض بين القول والفعل ، والمخلص من التعارض بينهما يكون على الوجه الآتى :

القول مع الفعل له أحوال ثلاثة :

الحالة الأولى : أن يتقدم القول ويتأخر الفعل ، وفى هذه الحالة إما أن يقول الدليل على أن الأمة تابعة للرسول عليه السلام فى ذلك الفعل أو لم يقم دليل على ذلك .

فإن قام الدليل على التبعية كان الفعل المتأخر ناسخًا للقول المتقدم مطلقًا سواءُ كان القول عامًا أو خاصًا بالأمة أو خاصًا بالرسول . فمثلاً إذا قال الرسول ﷺ صوم يوم عاشوراء واجب علينا ، أو واجب على فقط أو واجب عليكم فقط . ثم عند مجىء يوم عاشوراء أفطر فيه ولم يصم وقام الدليل على أن الأمة تابعة له فى الفطر ، فإن فعله هذا يكون ناسخًا للقول المتقدم بجميع صوره ، لوجود المعارضة بين الفعل والقول فى أحواله الثلاثة وبيان ذلك أن عموم القول يقضى بأن الأمة يجب عليها صوم يوم عاشوراء ، والدليل الذى دل على أن الأمة تابعة للرسول فى فطر يوم عاشوراء يقضى بأن صومه ليس واجبًا عليهم ، فوجد التعارض بالنسبة للأمة ، كما وجد التعارض بالنسبة للرسول .

وكذلك التعارض ظاهر بالنسبة للرسول عندما يكون القول المتقدم خاصًا به عليه السلام ، وعندما يكون القول المتقدم خاصًا بالأمة يكون الدليل الدال على المتابعة متعارضًا معه كذلك . لأنه يوجب الفطر على الأمة بعد أن كان القول السابق موجبا للصوم . وعندئذ يتخلص من هذا التعارض بجعل الفعل المتأخر ناسخًا للقول المتقدم- وإن لم يقم دليلٌ على متابعة الأمة للرسول عليه السلام فى الفعل .

فإن كان القول المتقدم خاصًا به عليه السلام فلا معارضة بين الفعل والقول

بالنسبة للأمة - والتعارض حاصل بالنسبة للرسول فقط - وبدفع هذا التعارض يجعل الفعل المتأخر ناسخًا للقول المتقدم ·

وإن كان الفعل السابق خاصًا بالأمة معارضة أصلاً لأن القول خاص بهم والفعل خاص بالرسول · فالجهة منفكة ·

وإن كان القول السابق عامًا بالنسبة للأمة والرسول ، فإن لم يعمل بمقتضى هذا القول بمعنى أن الرسول عليه السلام لم يصم يوم عاشوراء كان فطره ليوم عاشوراء مخصصًا للقول المتقدم ، ومبينًا لكون هذا العام إنما أريد به خصوص الأمة ·

أما إن عمل بمقتضى القول السابق بأن صام الرسول يوم عاشوراء بعد قوله · صوم يوم عاشوراء واجب علينا · كان الفعل المتأخر وهو فطره عليه السلام ليوم عاشوراء ناسخًا لهذا القول بالنسبة له عليه الصلاة والسلام ·

* * *

الحالة الثانية

أن يقدم الفعل ويتأخر القول مثل أن يصوم النبى عليه السلام يوم عاشوراء ثم يقول بعد ذلك : صوم يوم عاشوراء غير واجب علينا ، أو غير واجب على ، أو غير واجب عليكم ، وفى هذه الحالة إما أن يقوم الدليل على أن الأمة تابعة للرسول فى الفعل ، أو لم يقم دليل على ذلك ·

فإن قام الدليل على المتابعة : فإما أن يدل الدليل على تكرار الفعل أو لا يدل الدليل على ذلك ·

فإن لم يوجد دليل على تكرار الفعل فلا معارضة بين القول والفعل لأن الفعل يعمل به فى الحاضر والقول يعمل به فى المستقبل ·

وإن وجد دليل يدل على التكرار : فإن كان القول المتأخر عامًا · كأن يقول صوم يوم عاشوراء غير واجب علينا ، كان القول المتأخر ناسخًا للفعل المتقدم ، وكان الحكم عدم وجوب صوم يوم عاشوراء فى حقه عليه السلام وحق أمته ·

وإن كان القول المتأخر خاصًا به عليه السلام مثل أن يقول « صوم يوم عاشوراء غير واجب على ، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة للأمة ، وتكون المعارضة بالنسبة للرسول فقط ، ويدفع التعارض بجعل القول المتأخر ناسخًا للفعل المتقدم ·

وإن كان القول المتأخر خاصًا بالأمة مثل أن يقول صوم يوم عاشوراء غير واجب

عليكم ، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة له عليه السلام لخصوص القول بالأمـة ، والتعارض ثابت بينهما بالنسبة للأمة ويدفع التعارض بجعل القول المتأخر ناسخًا للفعل المتقدم ·

أما إن لم يقم دليل على متابعة الأمة للرسول فى الفعل :

فإن كان القول المتأخر خاصًا بالرسـول مثل صوم يوم عاشوراء غير واجب عـلـى ، أو كان عامًا بالنسبة للأمة والرسول ، كأن يقول صوم يوم عاشوراء غير واجب علينا ، كان القول المتأخر ناسخًا للفعل المتقدم بالنسبة للرسول فقط ، لوجود التعارض بالنسبة إليه ·

وأما الأمة فلا تعارض بين القول والفعل بالنسبة لها ، لأن المفروض أنه لا دليل على وجوب المتابعة فى الفعل ·

* * *

الحالة الثالثة

أن يجهل تقدم أحدهما بخصوصه على الآخر ، وفى هذه الحالة إن أمكن الجمع بينهما ، بحمل القول على صورة تخالف الصورة التى ورد الفعل بها جمع بينهما وإن لم يمكن الجمع بينهما فللعلماء فى ذلك مذاهب أربعة :

١ - يعمل بالقول دون الفعل : لأن القول مستقل بالدلالة ، والفعل محتاج فى دلالته على معناه إلى غيره - وما لا يحتاج أولى مما يحتاج ·

٢ - يعمل بالفعل دون القول : لأن الفعل أوضح فى الدلالة من القول ولذلك يوضح القول به ، فكان أولى بالعمل من القول ·

٣ - يتوقف فلا يعمل بواحد منهما : لأن كلا منهما دليل يحتج به وقد تعارضا ولا مرجح لأحدهما على الآخر ، فالعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وهو باطل ·

٤ - وهو المختار للبيضاوى وابن الحاجب ، الوقف بالنسبة للرسول ﷺ فلا يحكم بواحد منهما بالنسبة إليه لعدم الفائدة ، والعمل بالقول بالنسبة للأمة لاستقلاله بالإفادة ·

* * *

المسألة الخامسة
فى تعبده عليه السلام قبل البعثة وبعدها

اختلف الأصوليين : فى تعبده عليه الصلاة والسلام قبل البعثة بشرع من قبله ·

فذهب المالكية : وجماعة من المتكلمين : إلى أنه لم يكن متعبدًا قبل البعثة بشىء ·

واستدلوا لذلك : بأنه لو كان متعبدًا بشرع من قبله لقضت العادة بمخالطة أهل هذه الشرائع · ولوجب عليه المخالطة لتعرف الشريعة منهم · لأنه لا طريق إلى معرفتها سوى ذلك ، ولكن الثابت عنه عليه السلام ، والمعروف بالنسبة إليه لم يخالط ، بل كان فى عزلة وانقطاع ·

ورد ذلك : بأن تعبده عليه السلام بشريعة من الشرائع لا يثبت إلا حيث وصلته تلك الشريعة من طريق تطمئن إليه النفس ، ويكون ذلك بتواتر تلك الشريعة وشهرتها · ومع التواتر لا يلزم مخالطة أهل تلك الشريعة ولا معاشرتهم لأن الأحكام لا تؤخذ منهم ، إذا أقوالم لا تفيد إلا ظنًا ضعيفًا ، لما ثبت عنهم من التحريف والتبديل - والظن الضعيف لا يكفى فى وجوب التعبد - فلا فائدة من مخالطتهم ·

وذهب جماعة من الحنفية والشافعية : ومنهم البيضاوى - إلى أنه عليه السلام كان متعبدًا بشرع من قبله ·

وهؤلاء اختلفوا فى الشريعة التى كان متعبدًا بها فمنهم من قال هى شريعة آدم لتقدمها ، ومنهم من قال هى شريعة نوح لأنه أول رسول بعث بشريعة ، ومنهم من قال شريعة إبراهيم لأنه صاحب الملة الكبرى ، ومنهم من قال شريعة عيسى لأنها أقرب شريعة إليه ، ولم تنسخ إلى الوقت الذى بعث فيه ، ومنهم من قال بل هو متعبد بما ثبت عنده أنه شريعة من الشرائع السماوية من غير تعيين لشريعة خاصة ، لأنه لا دليل على التعيين وهذا وهو المختار ·

واستدل أصحاب هذا المذهب : بأن الله تعالى لم يترك عباده سدى · بل أرسل إليهم فى العصور المختلفة رسلاً مبشرين ومنذرين يعلمونهم أحكامه ويبلغونهم رسالاته ، فكل من كان من أهلاً للتكليف ، وبلغه شريعة من هذه الشرائع

السماوية . من طريق يطمئن إليه ، وجب عليه أن يعمل بها - والرسول ﷺ لم يخرج عن كونه فردًا من أفراد المكلفين - فمتى وصله شريعة من هذه الشرائع من طريق يعتد به كان عليه أن يعمل بهذه الشريعة .

وقد ورد أنه ﷺ كان قبل البعثة يحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويأكل الحيوان المذكى ، ويتجنب الميتة ، ومثل ذلك لا يعرف بالعقل ، فكان هذا دليلاً على أن تلك الأشياء وصلته عن طريق معتبر على أنها أحكام سماوية فعمل بها لذلك .

وذهب جماعة منهم الغزالى والآمدى والقاضى عبد الجبار ، إلى جواز التعبد عقلاً ، وأما وقوع التعبد بشريعة خاصة فقد توقفوا فيه أما الجواز العقلى ، فلأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال ،وذلك شأن الجائز .

وأما التوقف فى الوقوع ، فلأن الأدلة متعارضة ، بعضها يثبت التعبد والبعض الآخر ينفيه ، وعند التعارض وعدم الترجيح يجب التوقف دفعًا للتحكم .

ويجاب عن ذلك : بأن أدلة المثبتين أرجح من أدلة النافين ، لكثرتها وقوتها . فكان العمل بها هو المتعين ، وعندئذٍ ينتفى القول بالوقف ، ويثبت القول بالتعبد .

هذا كله فى التعبد قبل البعثة ، وأما بعد البعثة ، فللعلماء فى ذلك رأيان .

أحدهما : أنه عليه السلام متعبد بما ثبت عنده أنه شرع لمن قبله حيث لم يتعارض مع شريعته - وحكم أمته فى ذلك حكمه عليه السلام .

وطريق الثبوت :

(١) أن ينص الله عليه فى القرآن من غير أن يتعرض له بالإنكار .

(٢) أن يثبت بطريق التواتر .

(٣) أن يخبر به عليه السلام ويأمر باتباعه وهذا الرأى اختاره كثير من المالكية والحنفية والشافعية .

وثانيهما : أنه عليه السلام لم يتعبد إلا بشريعته فقط ، وهو رأى المعتزلة وجمهور الأشاعرة ، وهو المختار للبيضاوى .

استدل أصحاب الرأى الأول بأدلة أهمها ما يأتى :

١ - أن التكليف لم ينقطع منذ خلق الله آدم عليه السلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها : وذلك لوجود الشرائع المتتابعة ، والرسل المتعاقبة فكل من

وصلته شريعة من طريق يطمئن إليه ، فعليه أن يعمل بتلك الشريعة ما لم يقم عنده دليل على من طريق يطمئن إليه ، فعليه أن يعمل بتلك الشريعة ما لم يقم عنده دليل على عدم العمل بها لنسخها مثلاً ، والنبى ﷺ ينطبق عليه ذلك ، فمتى وصلته شريعة من الشرائع بطريق من طرق الإثبات كان عليه أن يعمل بها، ويجب على الأمة متابعته فى ذلك : لأن إرسال الشريعة الخاصة إليه ليس معناه عدم العمل بغيرها ، بل معناه وجوب العمل وذلك لا يمنع من العمل بغيرها، حيث لم تتعارض مع شريعته ٠

٢ - انعقد الإجماع على صحة الاستدلال بقوله تعالى ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بِالعَيْنَ ﴾ الآية على وجوب القصاص فى شريعتنا ٠ ومعلوم أن ذلك مكتوب فى التوراة ، وأنه شريعة لليهود ، فلو لم نكن متعبدين بشرع من قبلنا لما صح الاستدلال بذلك على وجوب القصاص فى شرعنا ٠

٣ - استدل رسول الله ﷺ بقوله تعالى ﴿ وأَقِمْ الصَّلاَةَ لِذِكْرِيّ ﴾ على وجوب قضاء الصلاة على من نام عنها أو نسيها فى الوقت الذى تذكرها فيه ، ومعلوم أن ذلك خطاب لموسى عليه السلام فلو لم يكن متعبداً بما تعبد به موسى لما صح الاستدلال بذلك ٠ لاختصاص الخطاب بموسى عليه السلام ٠

واستدل أصحاب الرأى الثانى بأدلة نذكر منها ما يأتى :

أولاً : أن النبى ﷺ لما بعث معاذ إلى اليمن وقال له بم تقضى قال بكتاب الله، قال : فإن لم تجد ٠ قال : بسنة رسول الله ٠ قال ، فإن لم تجد قال : اجتهد رأيى « - فصوبه النبى ﷺ فى ذلك ، مع أنه لم يذكر الشرائع السابقة فى جملة ما يقضى به ٠ فلو كان متعبداً بالشرائع السابقة لما صح هذا التصويب ، بل كان عليه أن ينبهه إلى ما تركه من مراجع الأحكام ٠

ويجاب عن ذلك : بأن معاذاً لما ذكر الرجوع إلى كتاب الله فقد ذكر ضمنًا الرجوع إلى تلك الشرائع ، لأن كتاب الله أمر بالرجوع إليها ٠ فقال تعالى : ﴿فَبِهُدَاهِم اقْتَدِه ﴾ ، مخاطبًا بذلك الرسول عليه السلام - وهدى الأنبياء السابقين - معناه شرائعهم - أصولها وفروعها ، وتخصيصه بالأصول دون الفروع ٠ تخصيص من غير دليل ٠

وثانيًا : أن الرسول عليه السلام كان ينتظر الوحى فى كثير من الأحكام التى نص الله عليها فى الشرائع السابقة - ولم يرجع إليها - فلو كان متعبداً بها لرجع إلى تلك الشرائع ولما انتظر الوحى ٠

ورد ذلك : بأن العمل بالشرائع السابقة شرطه أن تصل الشرائع من طريق يوجب الاطمئنان ، وذلك الشرط لم يتحقق عند الرسول : لأن من وجد فى عصره من اليهود لا يصح أخذ الأحكام عنهم : لما عرف عنهم من التحريف والتبديل ، والكيد له عليه السلام · فانتظاره الوحى : لأنه هو الطريق الموجب للعلم واليقين ·

وثالثًا : بأن شريعة محمد عليه السلام ناسخة لغيرها من الشرائع - والمنسوخ لا يعمل به - فلا يكون الرسول متعبداً بغير شريعته لعدم العمل بذلك الغير ·

ويرد ذلك : بأن الشريعة الإسلامية إنما تنسخ من الشرائع السابقة بما يخالفها فقط ، وأما ما يوافقها فلا تنسخه - والكلام إنما هو فى العمل بما لا يخالف الشريعة الإسلامية ولا يعارضها - وبذلك لم يتم الدليل ·

مما تقدم يعلم أن أدلة المثبتين للتعبد أقوى من غيرها ، ولذلك يكون القول بالتعبد راجحًا ·

* * *



فى الأخبار - وفيه فصول

الأخبار جمع خبر ، وهو قول يحتمل الصدق والكذب لذاته فالقول : جنس فى التعريف ، يشمل الخبر والإنشاء ، ويحتمل الصدق والكذب : قيد أول يخرج الإنشاء لأنه لا يحتملها · لأن منشأ احتمال الصدق والكذب النسبة الكلامية ، من حيث مطابقتها للنسبة الخارجية أو عدم مطابقتها لها والإنشاء ليس له نسبة خارجية قل النطق به حتى يقال إن النسبة الكلامية مطابقة لها أو غير مطابقة ·

وقولنا لذاته : قيد ثان قصد به إدخال الخبر الذى لا يحتمل إلا الصدق كخبر الله تعالى ، والذى لا يحتمل إلا الكذب كخبر مسيلمة الكذاب ، فإن عدم احتمال الأول للكذب ، والثانى للصدق ليس لذات الخبر من حيث أنه نسبة شىء إلى شىء آخر · بل منشأ ذلك : النظر إلى نفس المتكلم بالخبر - واعتبار القرائن المعينة لأحد الاحتمالين لا يخرج الخبر عن كونه محتملاً للصدق والكذب باعتبار ذاته ·

* * *

تقسيم الخبر

ينقسم الخبر باعتبار أمور خارجة عنه إلى ثلاثة أقسام :

١ - خبر علم صدقه .

٢ - خبر علم كذبه .

٣ - خبر لم يعلم صدقه ولا كذبه .

* * *

الفصل الأول

فى الخبر الذى علم صدقه

الخبر الذى علم صدقه نوعان - متفق عليه ، ومختلف فيه -

فالمتفق عليه سبعة :

١ - خبر تحقق مضمونه بالضرورة : مثل الواحد نصف الاثنين ، والكل أعظم من الجزء ، أو بالاستدلال : نحو العالم حادث .

٢ - خبر الله تعالى لأنه لو كذب ولو فى بعض الحالات لكان البشر فى حال صدقهم أكمل منه سبحانه فى حال كذبه . لاتصافهم بصفة الصدق - وهى صفة كمال - واتصافه بصفة الكذب - وهى صفة نقص وذلك محال .

٣ - خبر الرسول عليه السلام عن الله تعالى - لأن ظهور المعجزة على يديه بعد التحدى فى قوة قوله تعالى ﴿ صَدَقَ عَبْدِي فِيماً يُبَلِّغُهُ عَنِّيّ ﴾ .

٤ - خبر كل الأمة - لأن الرسول عليه السلام أخبر بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة - وذلك يوجب كون خبرها صادقا قطعا .

٥ - خبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شىء من أحوالهم كأن يخبروا بأنهم ميالون لركوب الخيل ، وينفرون من ركوب البحر أو أنهم يحبون لبس الثياب البيض ويكرهون لبس الثياب السوداء ، أو أنهم يرغبون فى اللبن ولا يميلون إلى العسل .. فإن العادة تقضى بأن بعضهم من غير تعيين صادق ، وتحيل الكذب عليهم جميعًا .

٦ - خبر احتفت به قرائن لا تدع مجالاً للكذب كأن يخبر عظيم عن موت عزيز لديه وليس فى بيته مريض سواه ، ويخرج فى جنازته مع خروج النساء على هيئة منكرة ، وجعل بعضهم هذا من المختلف فيه ٠

٧ - الخبر المتواتر وسيأتى الكلام عليه ٠

وأما الخبر المختلف فيه فمنه :

١ - خبر من أخبر بحضرة الرسول عليه السلام عن أمر من غير أن ينكر الرسول عليه ٠

فقيل عدم الإنكان دليل على صدق الخبر مطلقًا ، لأن الرسول لا يقر باطلاً ٠

وقيل : إن كان المخبر به أمرًا دينيًا لم يتقدم بيانه من الرسول ، أو تقدم بيانه ولكن يجوز نسخه ، أو كان خبرًا عن أمر دنيوى وادعى المخبر أن الرسول علم به - كان عدم الإنكار دليلاً على الصدق ، وإلا فلا ٠

٢ - خبر من أخبر بحضرة جميع بحيث لو كان الخبر كاذبًا لا يسكتون عن تكذيبه ومع ذلك لم يكذبوه ٠

فقيل أنه صادق ظنًا - لجواز عدم علمهم بما أخبر به ٠

وقيل صادق قطعا - لأن العادة تمنع جهلهم - ومع العلم فإن العادة تحيل عدم تكذيبهم له ردا كان فيما أخبر به ٠

٣ - الخبر الذى يبقى نقله مع توافر الدواعى على إبطاله ٠

قال بعض الزيدية : بقاؤه دليل على صدقه قطعًا ٠

وجمهور العلماء يقول : أن نقله مع توفر الدواعى على إبطاله ليس دليلاً على صدقه قطعًا - لجواز أن يكون بقاء النقل لظن أن الخبر صادق - وإلا لما نقل إلا الخبر المقطوع بصدقه ، ولا قائل بذلك ٠

وبنى الزيدية على مذهبهم هذا أن عليا ﷺ هو أولى بالخلافة من أبى بكر وعمر لقوله عليه السلام فى شأن على ﷺ « أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى »٠

الكلام على الخبر المتواتر :

التواتر معناه لغةً : تتابع الأشياء واحد بعد واحد بينهما مهلة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ثم أرسلنا رسلنا تترى ﴾ أى واحدًا بعد واحد مع وجود مهلة ٠

وفى الاصطلاح : تتابع الخبر عن جماعة يفيد العلم بمخبره ، فالخبر المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بمخبره ·

فقولنا خبر : جنس فى التعريف يشمل كل خبر سواء أكان متواترًا أو آحادًا ، وبإضافته إلى جماعة يخرج خبر الواحد ·

وقولنا يفيد العلم : مخرج لخبر الجماعة الذى لا يفيد العلم فلا يكون متواترًا ·

وقولنا بنفسه : يخرج خبر الجماعة الذى يفيد العلم بواسطة العقل أو بواسطة إخبار الصادق الأمين بصدقهم · فلا يكون متواترًا ·

وقولنا بمخبره : يخرج خبر الجماعة الذى يفيد العلم بخبرهم لا بما تضمنه الخبر · فلا يكون متواترًا ، وقد ذكر الأصوليون للخبر المتواتر أحوالاً تتعلق به فى مسائل متعددة نذكرها فيما يأتى :

* * *

المسألة الأولى
فيما يفيده الخبر المتواتر

جمهور الأصوليين على أن الخبر المتواتر يفيد العلم بمضمونه مطلقًا سواء كان موجودًا فى الماضى أو فى الحال ·

وقالت السمنية[1] والبراهمة لا يفيد الحكم بمضمونه مطلقًا ·

وفصل جماعة فقالوا : إن كان مضمونه ماضيًا فلا يفيد العلم به ، وإن كان موجودًا فى الحال أفاده ·

استدل الجمهور : بأننا نعلم بالضرورة إن مكة والمدينة مدينتان موجودتان ، وأن أبا حنيفة ومالكًا وغيرهما من الأئمة السابقين كانوا موجودين ، وليس لنا طريق لهذا العلم إلا النقل المتواتر - فكان المتواتر مفيدًا للعلم ·

واستدل السمنية والبراهمة : بأن المتواتر لو كان مفيدًا للعلم لما وجد تفاوت بين ما علم به وما علم بغيره لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت ولكن التفاوت نحسه من أنفسنا ، فإننا نقطع بأن علمنا بأنه لا واسطة بين النفى والإثبات وأن الجمع بين

---

(١) بضم السين وفتح الميم وكسر النون وتشديد الياء بالفتح ·

الضدين محال يخالف علمنا بغيرهما مما ثبت بطريق التواتر - والتفاوت موجب لاحتمال النقيضين واحتمال النقيضين ينافى العلم ·

ويجاب عن ذلك : بأن التفاوت بين المعلومات منشؤه أن بعض القضايا يكثر تردده واستعماله ، فتستأنس النفس به ، وتطمئن إليه ، حتى إذا سمعته مالت إليه ، والبعض الآخر لم يكثر تردده ولا استعماله فيكون بعيداً عن النفس ، فتحتاج عند سماعه إلى مهلة ، ثم تجزم به بعد ذلك جزمًا لا يحتمل النقيض - والكل معلوم -·

أما المفصل فلا وجهة له فيكون قوله باطلاً ·

والحق ما ذهب إليه الجمهور - ومنهم البيضاوى - لرجحان دليله ·

* * *

المسألة الثانية
فى أن العلم ضرورى أو نظرى

جمهور العلماء ومنهم البيضاوى : وعلى أن العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضرورى لا يحتاج إلى نظر واستدلال ·

ووجهتهم فى ذلك : أنه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس من أهل النظر والاستدلال كالبله والصبيان ، لكنه حصل لهم فهو ضرورى ، وقال إمام الحرمين والكعبى وأبو الحسين البصرى : أنه نظرى ·

ووجهتهم فى ذلك : أن العلم الحاصل به يتوقف على أن المخبرين قد أخبروا عن أمر محسوس لا لبس فيه ، وأنه لا داعى لهم إلى الكذب - من جلب منفعة أو دفع مفسدة ، وهذه أمور لا تعرف إلا بالنظر والكسب ، وما توقف على النظرى يكون نظريًا · فالعلم الحاصل عن المتواتر نظرى ·

وأجيب عن ذلك : بأن هذه الأمور ليست نظرية ، بل هى حاصلة عند المخبرين بقوة قريبة من الفعل ، وذلك مما يجعلها ملحقة بالأمور الضرورية من حيث أنها لا تحتاج إلى كبير بحث وتعقل ·

وذهب الآمدى والمرتضى من الشيعة : إلى القول بالوقف لعدم ما يوجب الجزم عندهم بأحد الرأيين لتعارض الأدلة ·

* * *

المسألة الثالثة
فى شروط المتواتر

للخبر المتواتر شروط بعضها متفق عليه ، والبعض الآخر مختلف فيه .

فالمتفق عليه من هذه الشروط أربعة : اثنان يرجعان إلى المخبرين والاثنان الآخران يرجعان إلى السامعين .

فأما ما يرجع إلى المخبرين : فأولاً : أن يكونوا مستندين فيما أخبروا به إلى الحس دون العقل ، لأن المحسوس يمتنع فيه اللبس ، بخلاف المعقول فإن اللبس فيه غير ممتنع .

وثانيًا : أن يبلغ عدد المخبرين مبلغًا تحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب ، وهذا يختلف باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن .

فلا عبرة بمن حده بأربعة ، أو باثنى عشر أو بعشرين ، أو بأربعين أو بسبعين ، أو بثلاثمائة وبضعة عشر ، لأن كلا من القائلين بما ذكر نظر لواقعة معينة ، فالضابط : أن تحيل العادة تواطؤ المخبرين على الكذب وخصوص العدد لا عبرة به .

وأما ما يرجع إلى السامعين للخبر المتواتر فأولاً : أن لا يكون السامع للخبر قد علم مدلوله بالضرورة ، لأن ذلك يجعل الخبر غير مفيد للعلم عنده ، لما فيه من تحصيل الحاصل .

وثانيًا : أن لا يكون السامع معتقدًا خلاف مدلوله ، إما لشبهة دليل إن كان مجتهدًا ، وإما لتقليد إن كان من العوام ، لأن اعتقاد خلاف مدلول الخبر يمنع من قبول غيره ، وابإصغاء إليه ، ولذلك يقول النبى عليه السلام « حبك الشىء يعمى ويصم » .

* * *

وأما الشروط المختلف فيها فكثيرة
نذكر منها ما يأتى

١ - أن يكون عدد المخبرين لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ، والحق أنه لا

يشترط ذلك ، لأن العلم قد يحصل بخبر من هم دون ذلك ، كأهل بلدة واحدة أو جماعة المصلين فى المسجد إذا أخبروا عن حادثة وقعت لهم .

٢ - اختلاف أنسابهم وأوطانهم وأديانهم ، والحق خلاف هذا فإن العلم قد يحصل بواسطة جماعة اتحدث أنسابهم وأديانهم .

٣ - أن يكون المخبرون مسلمين عدولاً : لأن الكفر عرضة للكذب والتحريف ، والحق عدم الاشتراط ، فإننا قد نستفيد العلم بأخبار العدد الكثير وإن كانوا كفاراً كما لو أخبر الكفار بقتل ملكهم ، لأن العادة تحيل تواطؤ العدد الكثير على الكذب .

٤ - وجود المعصوم فى خبر التواتر ، وهذا الشرط للشيعة ، والحق عدم الاشتراط ، فإن العلم قد يحصل بخبر الكفار كما تقدم .

تقسيم المتواتر :

ينقسم المتواتر إلى متواتر لفظى ، وإلى متواتر معنوى .

فالمتواتر اللفظى : هو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه بمخبره مع اتحاد المخبر به فى اللفظ ، مثل أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب قوله عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » .

والمتواتر المعنوى : هو نقل العدد التى تحيل العادة تواطؤه على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك بين الجميع ، مثل أن يخبر واحد أن حاتمًا أعطى ديناراً ، والآخر يخبر بأنه أعطى جملاً ،والثالث يخبر بأنه أعطى شاةً ، وهلم جراً حتى بلغ عدد المخبرين حد المتواتر ، فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده فى كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هو الإعطاء .



الفصل الثانى

فى الخبر الذى علم كذبه

الخبر الذى علم كذبه أربعة أنواع :

١ - ما علم خلاف مضمونه بالضرورة ، مثل الجزء أعظم من الكل والنار باردة أو بالاستدلال مثل العالم قديم .

٢ - ما نقل بطريق الآحاد مع توافر الدواعى على نقله متواترًا ، إما لكونه مستندًا إلى أصل من أصول الدين ، أو لكونه غريبًا ، فالأول مثل نقل الشيعة النص الدال على إمامة على كرم الله وجهه ، والثانى مثل نقل بعض المصلين فى المسجد : أن الإمام سقط من فوق المنبر وقت الخطبة ، ولم ينقل ذلك البعض الآخر .

وخالفت الشيعة فى ذلك فقالت : إن عدم التواتر لا يدل على كذب الخبر فإن الإقامة والتسمية ، وآحاد المعجزات مثل حنين الجذع وتسبيح الحصى لم تنقل بطريق التواتر مع توفر الدواعى على نقلها ، لكونها مستندة إلى أصل دينى ، ومع ذلك لم يكن هذا دليلاً على كذب الأخبار الدالة عليها .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بإن الإقامة واالتسمية فى الصلاة لم تتوفر الدواعى على نقلها لكونها من الأحكام الفرعية ، والمخطىء فيها ليس بكافر ولا مبتدع ، بخلاف الإمامة ، فإنها من أصول الدين ، والمخالفة فيها فتنة وبدعة .

وأما آحاد المعجزات فإنها لم تنقل بطريق التواتر لقلة المشاهدين لها .

وللشيعة أن يقولوا : وكذلك عدم نقل النص الدال على الإمامة بطريق التواتر منشؤه قلة سامعيه ، وذلك لا يدل على كذبه .

ومما تقدم يعلم أن الأمر الثانى مختلف فيه ، وليس متفقًا عليه .

٣ - ما نقل عن النبى ﷺ بعد استقرار الأخبار وتدوينها ثم بحث عنه فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة .

٤ - بعض ما ينسب إلى النبى ﷺ من الأخبار والدليل على علم الكذب فيه أمران .

أحدهما : أن النبى ﷺ روى أنه قال « سيكذب على » فإن كان هذا الحديث صحيحًا فلابد من تحقق الكذب عليه ليصدق هذا الحديث ، وإلا لزم الكذب فى خبره عليه السلام ، وإن كان الحديث غير صحيح فقد تحقق الكذب فى بعض ما نسب إليه عليه السلام .

وثانيهما : أن بعض ما نسب إليه عليه الصلاة والسلام من الأخبار يتعارض مع العقل بحيث لا يقبل التأويل . وذلك مشعر بامتناع صدوره عن النبى غليه السلام ، لأن الشرع لم يأت بما يخالف العقل باعتبار الواقع ونفس الأمر .

وأسباب الكذب على الرسول كثيرة منها :

١ - نسيان الراوى - لطول العهد بالسماع - فيزيد فى الخبر أو ينقص فيه أو ينسبه إلى الرسول ، مع أنه ليس من كلامه عليه السلام .

٢ - غلط الراوى ، وذلك بأن يقصد لفظًا فيسبق لسانه إلى النطق بغيره ولم يشعر بذلك .

٣ - إبدال لفظ مكان آخر ظنًا منه أن بين اللفظين موافقة فى المعنى وهو ممن يجوز نقل الخبر بالمعنى .

٤ - تعمد الكذب على الرسول لأغراض تتعلق بذلك ، ككذب اليهود على النبى عليه الصلاة والسلام لينفروا الناس منه .

* * *

الفصل الثالث

فيما لم يعلم صدقه ولا كذبه

الخبر الذى لم يعلم صدقه ولا كذبه ثلاثة أقسام :

١ - ما ترجح فيه جانب الصدق على جانب الكذب ، وهو خبر معلوم العدالة .

٢ - ما ترجح فيه جانب الكذب على جانب الصدق، وهو خبر معلوم الفسق .

٣ - ما استوى فيه الطرفان ، وهو خبر مجهول الحال .

والمقصود بالبحث هنا : هو النوع الأول ، لأنه هو الذى يعتبر حجة فى إثبات الأحكام ، وأما النوعان الآخران فلا يحتج بهما ، ولذلك ترك البيضاوى الكلام عليهما .

والكلام على خبر الواحد العدل ينحصر فى مبحثين - المبحث الأول فى وجوب العمل به والمبحث الثانى فى شرائط العمل به .

* * *

المبحث الأول
فى وجوب العمل بخبر الواحد

خبر الواحد : هو خبر من لم تحل العادة كذبه سواء كان أكثر من ثلاثة وهو ما يعرف بالمستفيض ، أو ثلاثة فأقل . وهو ما يعرف بغير المستفيض .

وقد اتفق الأصوليون : على جواز العمل بخبر الواحد فى الأمور الدنيوية كالحروب وغيرها ، وفى الفتوى والشهادة ، لأن هذه الأمور يكتفى فيها بالظن وخبر الواحد العدل مفيد له .

واختلفوا فى الاحتجاج به فى الرواية من حيث ثبوت الأحكام به ووجوب العمل بمقتضاه على مذاهب أهمها ما يأتى :

١ - التعبد بخبر الواحد محال عقلاً ، وهو مذهب الجبائى وجماعة من المتكلمين .

٢ - التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعًا لقيام الدليل على عدم الوجوب .

٣ - التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعًا لأنه لا دليل على الوجوب .

٤ - التعبد به جائز عقلاً وواجب شرعًا فقط - وهو مذهب الجمهور ومنهم البيضاوى .

٥ - التعبد به جائز عقلاً،ويجب العمل به للدليل العقلى والشرعى معًا . وهو مذهب أحمد بن جنبل « وابن سريج » والقفال الشاشى ، وأبى الحسين البصرى .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن التعبد بخبر الواحد يترتب على فرض وقوعه محال ، وكل ما كان كذلك كان محالاً . فالتعبد بخبر الواحد محال .

أما الكبرى : فهى مسلمة فلا تحتاج إلى دليل ، **وأما الصغرى** فدليلها :

أولاً : أن التعبد بخبر الواحد يوجب تصديق مدعى النبوة من غيز المعجزة لأن قوله بدونها يرجح صدقه على كذبه ، فيجب قبوله باعتبار أنه خبر واحد ، وتصديق مدعى النبوة المعجزة باطل ، وإلا لوجب تصديق مسيلمة وغيره من كل مدعى النبوة وبذلك امتنع التعبد بخبر الواحد .

وثانيًا : أن الاستقراء والتتبع لأحكام الشرع أثبت أنها شرعت لمصالح العباد ، إما تفضلاً كما يقول الأشاعرة ، أو وجوبًا كما تقول المعتزلة ، وخبر الواحد إنما يفيد الظن والظن لا يجعل ما هو مفسدة مصلحة ، ولا ما هو مصلحة مفسدة لأنه محتمل للخطأ ، ومثل ذلك لا يعول عليه عقلاً ، فكان خبر الواحد غير معتبر عقلاً لذلك .

ويجاب عن الأول : بأن الخطأ فى النبوة موجب للكفر ، فكان لابد فى التصديق بها من الدليل المثبت للعلم وهو المعجزة ، بخلاف الخطأ فى الأحكام الفرعية فإنه لا يوجبه ، وذلك اكتفى بالظن ، وخبر الواحد يحقق هذا الظن فكان حجة .

ويجاب عن الثانى : بإنه منقوض بقبول خبر الواحد فى الفتوى والأمور الدنيوية ، مع أن خبره فيها لا يجعل المفسدة مصلحة ، ولا المصلحة مفسدة ومع ذلك فخبر الواحد مقبول فيها اتفاقًا .

واستدل أصحاب المذهب الثانى فقالوا :

أما التعبد بخبر الواحد جائز عقلاً فذلك لأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال فإن الشارع لو قال : يجب عليكم العمل بخبر الواحد متى ترجح عندكم صدقه لم يترتب على ذلك محال لذاته ولا لغيره ، إذ غاية ما يلزم ذلك هو العمل بقول من يحتمل قوله الخطأ أو الكذب وليس ذلك محالاً بل هو جائز ووقع العمل به فى الفتوى والشهادة .

وأما أنه لم يقع وجوب العمل به شرعًا : فذلك لأنه لم يوجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله فى غيرهما من باقى الأدلة المعتبرة ما يثبت وجوب العمل به شرعًا ، وكل ما يظن أنه دليل مثبت فهو غير مثبت له وسيتبين ذلك عند مناقشة أدلة المثبتين لوجوب العمل بخبر الواحد .

يناقش هذا الدليل من قبل القائلين بالإحالة : بأنه يترتب على فرض وقوعه محال ، وقد سبق بيانه فى أدلتهم ، ثم ترد تلك المناقشة بما ردت به تلك الأدلة .

ويناقش من قبل المثبتين لوجوب العمل به : بأن الأدلة المثبتة لوجوب العمل كثيرة ، وما ورد عليها من المناقشات فهو مدفوع ، فيكون وجوب العمل بها ثابتًا لسلامة أدلته من الاعتراضات المبطلة لها ·

وأما أصحاب المذهب الثالث : فيستدلون على الجواز العقلى بما استدل به أصحاب المذهب الثانى عليه ·

ويستدلون على أن العمل به غير واجب لقيام الدليل على عدم الوجوب بما يأتى :

١ - قوله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وقوله تعالى ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِّنَ الحَقّ شَيْئًا ﴾ ووجه الدلالة من الآيتين ظاهر ، فإن الله نهى فى الآية الأولى عن أن يتبع الإنسان ما ليس مفيدًا للعلم ، وأخبر فى الآية الثانية بأن الظن لا يغنى من الحق شيئا ، وبذلك يكون خبر الواحد منهيًا عن العمل به ، لكونه مما يفيد الظن ، لا أنه يجب العمل به ·

٢ - ثبت أن النبى ﷺ لما سلم بعد ركعتين من الرباعية قال له ذو اليدين : « أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله » فلم يأخذ النبى عليه السلام بقوله حتى أخبره أبو بكر وعمر ومن كان فى الصف الأول فأتم صلاته وسجد للسهو ، وفى هذا ما يثبت عدم العمل بخبر الواحد ، وإلا لعمل الرسول بقول ذى اليدين وحده ·

٣ - الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وذلك مقطوع به ، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مفيدًا للظن ، لما فى ذلك من العمل بالمظنون ، وترك العمل بالمقطوع به ·

ويجاب عن الأول : بأن الآيات إنما تفيد عدم العمل بالظن فيما لا يكتفى فيه بالظن كالاعتقادات ، ونحن متفقون على أن الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد ، والذى حملنا على ذلك وجود الأدلة المثبتة لوجوب العمل بخبر الواحد والجمع ممكن بين هذه الأدلة المتعارضة مما قلناه ، فيجب المصير إليه دفعًا للتعارض ·

ويجاب عن الثانى : بأن النبى عليه السلام إنما توقف فى خبر ذى اليدين لفهمه أنه قد غلط فى هذا القول · لأن تفرد به دون غيره مع كثرتهم ، فلما زال هذا الاحتمال بانضمام غير ذى اليدين إليه عمل بقوله :

على أننا نقول : أن الحديث فيه دليل على العمل بخبر الواحد من جهة أن

المخبرين لم يبلغوا حد التواتر ، والرسول عمل بقولهم - وخبر الواحد هو ما ليس بمتواتر - فكان الدليل حجة لنا لا حجة علينا .

ويجاب عن الثالث : بأن براءة الذمة كان مقطوعًا بها قبل حصول مبدأ التكليف ، أما بعد أن وجد التكليف فعلاً فقد أصبح شغل الذمة هو الراجح وأن يظهر سبب الشغل ، وبذلك يكون رفع البراءة بخبر الواحد من قبيل رفع المظنون بالمظنون ، لا من المقطوع بالمظنون .

وأما أصحاب المذهب الرابع : وهم الجمهور فيستدلون على الجواز العقلى بما استدل به أصحاب المذهب الثانى عليه ويستدلون على الوجوب الشرعى بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية يظهر مما يأتى :

١ - الفرقة : هى الثلاثة من رأى نوع ، والطائفة : هى الواحد أو الاثنان والمراد بهما فى الآية معناهما المذكور .

٢ - الإنذار فى الآية : مراد منه الخبر المخوف مطلقًا ، سواء كان فتوى أو رواية لأنه عام ولا مخصص له .

٣ - لعل لفظ معناه الترجى : والترجى هو توقع حصول الشيء مع عدم العلم به ، وعدم القدرة على إيجاده ، وهذا المعنى يستحيل على الله تعالى لانه عالم بكل شىء وقادر على كل شىء .

وبذلك يكون اللفظ مرادًا منه حقيقته، بل المراد به لازم الترجى وهو الطلب .

والمراد من الطلب : الطلب على سبيل الحتم والوجوب ، لأن الحذر فى الآية معناه خوف العقاب « وخوف العقاب إنما يتحقق عند وجود المقتضى للعقاب ، والمقتضى للعقاب فى الآية هو الواجب وهو الإنذار » .

٤ - الضميران فى قوله « ليتفقهوا » « ولينذروا » راجعان إلى الطائفة المتفقة والمنذرة .

ومما تقدم يتبين أن الله تعالى أوجب الحذر وعدم الإقدام على ما يوجب العقاب بقول الطائفة المتفقهة - والطائفة واحد أو إثنان - فكان خبر الواحد واجب لقبول ، وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من قبل المخالف بما يأتى :

١ - لا نسلم أن الفرقة والطائفة معناها ما ذكرتم ، بل الفرقة : الجماعة من الناس كما قال الجوهرى : والطائفة أقلها ثلاثة كما قال الشافعى - وكلاهما قوله حجة فى اللغة - وما دام أقل الطائفة ثلاثة فيجوز أن يكون المتفقه والمنذر أكثر من ذلك فيفيد خبرهم العلم ، ويكون من قبل المتواتر المتفق على حجيته لا من قبيل الآحاد .

٢ - سلمنا : أن الفرقة والطائفة معناهما ما تقولون ، ولكن لا نسلم أن الإنذار معناه الخبر المخوف مطلقًا ، بل نقول المراد به الفتوى ، وذلك لأن الإنذار متوق على التفقه إذ الأمر إنما هو لأجل التفقه والموقوف على التفقه هو الفتوى لا الخبر - وما دام الأمر كذلك فالآية إنما تفيد وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى فقط ، وليس ذلك من محل النزاع .

ويجاب عن هذا : بأن تخصيص الإنذار بالفتوى يوجب تخصيص القوم فى قوله تعالى : ﴿ قَوْمَهُمْ ﴾ بالمقلدين لأن المجتهدين لا يقلد بعضهم بعضا فى فتواهم وذلك يجعل الآية مخصصة فى موضععين « الإنذار - والقوم » ، والتخصيص خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لدليل ، ولا دليل .

أما جعل الإنذار غير مخصص بالفتوى فإنه لا يوجب تخصيص القوم بالمقلدين ، بل يجعله عامًا فى المقلدين والمجتهدين ، ولا شك أن المجتهد يستفيد من الرواية باستنباط الأحكام منها ، والمقلد يستفيد منها كذلك الانزجار وحصول الثواب وبذلك يكون عدم التخصيص أرجح فيجب المصير إليه .

٣ - سلمنا أن الفرقة والطائفة ما تقولون ، وأن الإنذار مراد منه الخبر المخوف مطلقًا ، ولكن لا نسلم أن لفظ ، « لعل » ليس المراد منه حقيقته وهو الترجى ، بل نقول هو باقٍ على حقيقته . والترجى ليس راجعًا لله ، وإنما راجع إلى الطائفة المنذرة ، ويكون المعنى : أن تلك الطائفة تنذر قومها إنذار من يرجو الخوف والحذر ، وبذلك لا تكون الآية مفيدة لوجوب الحذر والعمل بقول الطائفة . فلا تثبت المدعى .

٤ - سلمنا أن « لعل » تفيد الوجوب ، ولكن لا نسلم أن الضميرين فى ليتفقهوا ولينذروا راجعان إلى الطائفة . بل نقول : أن الطائفة ، فى الآية هى النافرة للجهاد ، وباقى الفرقة هو الذى مكث ليتفقه فى الدين ، ولينذر تلك الطائفة النافرة

إذا عادت من الجهاد ، وبذلك لا تكون الآية مثبتة لوجوب العمل بخبر الواحد ، ضرورة أن المخبرين كثيرون يبلغ عددهم حد التواتر المفيد للعلم ·

ويقوى هذا الاحتمال الذى قلناه أن الله تعالى لما توعد المتخلفين عن الجهاد فى غزوة تبوك كان المؤمنون بعدها يتسارعون إلى الغزو حتى لا يبقى مع رسول الله من يسمع ويتعلم الدين ، فأمرهم الله بأن ينفر إلى الجهاد من كل فرقة طائفة ، ويقعد الباقى مع الرسول ليتفقه فى الدين ولينذر المجاهدين إذا رجعوا من جهادهم ·

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقُ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ ووجه الدلالة يمكن تقريره من وجهين :

الوجه الأول : أن الله تعالى أمر بالتثبت فى الخبر بشرط أن يكون المخبر به فاسقًا ، وهذا اللفظ يفيد بمقتضى مفهوم الشرط أن التثبيت فى الخبر غير واجب عند انتفاء الشرط ، وبذلك يكون خبر الواحد العدل واجب القبول والعمل به ، وهو المطلوب ·

الوجه الثانى : أن الله جعل العلة فى عدم قبول خبر الفاسق هى فسقه ، لا كونه خبر واحد - لأن تعليق الحكم بالمشتق يغلب على الظن أن مبدأ الاشتقاق هو العلة - وهذا يقضى بأنه إذا لم توجد العلة فى الخبر لا يوجد المعلول ، بمعنى أنه إذا لم يوجد الفسق لا يوجد عدم القبول ، وحيث لم يوجد عدم القبول تعين أن يكون الموجود هو قبول الخبر ، لأن لا واسطة بينهما ، وبذلك وجب قبول خبر الواحد العدل « وهو المطلوب » ·

الدليل الثالث : إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ، وهذا مشعر بأن العمل به واجب ، فقد عمل أبو بكر ﷺ بخبر المغيرة فى إعطاء الجدة السدس فى الميراث ، وعمل عمر ﷺ بخبر عبد الرحمن بن عوف فى أخذ الجزية من المجوس عندما سمع منه قوله عليه السلام : سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، وعمل عثمان بخبر فريعة بنت مالك فى اعتداد المتوفى عنها زوجها فى بيت الزوج ، وكذلك عمل به ابن عباس وعلى وغيرهما فى الوقائع المختلفة من غير نكير من الباقى · فكان ذلك إجماعًا من الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد ·

وأما أصحاب المذهب الخامس : فيستدلون على الجواز العقلى والوجوب الشرعى بما استدل به أصحاب المذهب الرابع ·

ويستدل على الوجوب العقلى بما يأتى :

١ - عدم العمل بخبر الواحد يوجب خلو الواقعة عن الحكم لأن المجتهد قد لا يجد ما يثبت الحكم فيها إلا خبر الواحد ، فإن لم يعمل به خلت هذه الواقعة وأمثالها عن الحكم الشرعى ، وخلو الوقائع عن الحكم الشرعى باطل عقلا . لأن الله أعطى لكل حادثة حكمًا ، ولم يترك الناس سدى .

ويجاب عن ذلك : بأن عدم العمل بالخبر لكونه ليس دليلاً مثبتًا للحكم المعين لا يوجب خلو الواقعة من مطلق الحكم ، بل يكون حكمها هو البراءة الأصلية ، ويكون ذلك ثابتًا بالشرع من جهة أن نفى الدليل الشرعى يوجب فى المدلول ويثبت الحكم الأصلى .

٢ - ثبت أن مخالفة أمر الرسول توجب العقاب لقوله تعالى ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ فإذا أخبر العدل عن حكم بأنه عن الرسول ترجح عندنا صدقه ، وصار كذبه مرجوحًا، فالصدق يقضى بأن الحكم هو ما قاله الراوى عن الرسول ، والكذب يقضى بأن غير هذا الحكم هو الثابت ، وحينئذ فإما أن نعمل بالحكمين معًا وهو باطل . لأنه جمع بين النقيضين ، أو ترك العمل بهما معًا ، وهو باطل كذلك لأن ارتفاع للنقيضين ، أو نعمل بالمرجوح ونترك الراجح ، وهو باطل لمخالفته لقانون العقل ، فلم يبق إلا أن نعمل بالراجح ، وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك : بأن مخالفة أمر الرسول إنما توجب العقاب فيما علم أنه أمر الرسول ، أما ما لم يعلم أنه أمره فلا عقاب فى مخالفته وكلامنا فى الثانى لا فى الأول .

وما ذكر من الاحتمالات السابقة فلنا أن نختار منه ترك العمل بالاحتمالين معًا ، ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ، كما يلزم ذلك قبل ورود خبر الواحد العدل .

* * *

المبحث الثانى
فى شروط العمل بخبر الواحد

شروط العمل بخبر الواحد ثلاثة انواع :

١ - شروط ترجع إلى الراوى .

٢ - شروط ترجح إلى مدلول الخبر ·

٣ - شروط ترجع إلى لفظ الخبر ·

* * *

النوع الأول - ما يرجع إلى الراوى

وهو ستة شروط :

١ - **التكليف** : والمقصود به هنا البلوغ والعقل فلا نقبل رواية الصبى غير المميز ولا المجنون اتفاقًا ، لتمكن الخلل فى روايتهما ·

أما رواية الصبى المميز فمختلف فى قبولها · فالجمهور يرى أن روايته غير مقبولة ، لأنه لا يمنعه من الكذب خوفٌ من الله تعالى ، لعلمه بأنه غير معاقب فهو أجرأ على الكذب من الفاسق ، فكان أولى منه برد روايته ·

وقال بعض الأصوليين روايته مقبولة : لأن قوله قبل فى الطهارة ولذلك صح الاقتداء به فى الصلاة ، فكان قوله فى غيرها مقبولاً كذلك لعدم الفارق ·

وأجاب الجمهور عن ذلك : صحة الاقتداء به إنما هو لأن المأموم لم يظن عدم طهارة إمامه ، وذلك كاف فى صحة الاقتداء - وأن الإمام غير متطهر فى الواقع ونفس الأمر - بخلاف الرواية فإن شرطها صحة السماع ، ولم يوجد هذا الشرط من الصبى ·

هذا كله إذا أدى الصبى ما تحمله وهو صبى · أما إن تحمل الرواية فى وقت الصبا ، وأدى عند البلوغ فروايته مقبولة اتفاقًا متى توفرت فيه باقى الشروط ويدل على قبول روايته ما يأتى :

١ - قبول الصحابة ﷺ رواية ابن عباس والنعمان بن بشير وغيرهما من صغار الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه فى وقت الصغر ، وما تحملوه فى وقت الكبر ·

٢ - شهادة الصبى بما تحمله قبل البلوغ مقبولة بعد البلوغ اتفاقًا والرواية مثلها بجامع أن كلا منهما خبر · فتكون الرواية مقبولة كذلك ·

٣ - كان الصحابة يحضرون الصبيان مجالس الحديث : فلو كانت روايتهم بعد البلوغ لما تحملوه قبله غير مقبولة ، لما كان لحضورهم مجالس الحديث فائدة ·

الشرط الثانى : أن يكون من أهل القبلة المحمدية ، فإن كان من غير أهلها بأن

كان يهوديًا أو نصرانيًا لم تقبل روايته اتفاقًا ، لخسته ودناءته ، ومنصب الرواية منصب شريف يصان عن الخسة والدناءة ·

وإن كان من أهلها ولكنه كفر لسبب يوجب الكفر كالقول بأن الله جسم كما تقول المجسمة ، ففى قبول روايته خلاف ·

فابن الحاجب والغزالى والباقلانى : وكثير غيرهم ، يقولون روايته غير مقبولة لأنه كالكافر الأصلى والفاسق بجامع الكفر والفسق ·

والإمام الرازى وأبو الحسين البصرى والبيضاوى يقولون : إن كان ممن يعتقد حرمة الكذب قبلت روايته ، وإلا لم تقبل روايته ·

ووجهتهم فى ذلك : أن اعتقاده حرمة الكذب يمنعه من الإقدام عليه - فيترجح صدقه على كذبه - وترجح الصدق على الكذب هو المقتضى لقبول الرواية فى غيره ، ومادام المقتضى قد وجد ، والمانع منتفٍ لأن الأصل عدمه ، وجب قبول روايته عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض ·

أما من لم يعتقد حرمة الكذب فجانب الكذب فيه أرجح من جانب الصدق ، فلا يقبل قوله لعدم وجود المقتضى ·

وأجابوا عن دليل : المخالف بأنه قياس مع الفارق ، لأن الفاسق عالم بفسق نفسه فلا يبالى بالكذب ، والمعتقد حرمة الكذب لم يعلم فسق نفسه ، فهو متجنب لتدينه وخشيته ·

والكافر الأصلى خارج عن الملة الإسلامية فليس أهلاً لمنصب الرواية وأما من هو من أهل الملة فلم يخرج عنها ، فهو أهل لهذا المنصب ·

والشرط الثالث : الأمن من الخطأ فى الرواية ويتحقق ذلك بأمرين :

١ - الضبط والحفظ · فالرواى الذى لا يقدر على الحفظ ، أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو كثيرًا ، لا تقبل روايته ، لأن إقدامه على الرواية إنما هو لظن الحفظ وعدم السهو ، والواقع يخالفه فيهما ·

٢ - عدم التساهل فى الرواية : فإن كان متساهلاً بحيث يروى وهو غير واثق مما يروى لم تقبل روايته ·

وقال الإمام الرازى والبيضاوى : إن كان متساهلاً فى غير الحديث وليس متساهلاً فيه ، قبلت روايته ·

الشرط الرابع : تعدد الراوى : فلا يقبل فى الزنا إلا خبر الأربعة ، ولا يقبل فى غيره إلا خبر اثنين ولا يقبل خبر الواحد إلا إذا عضده ظاهر من كتاب أو سنة · أو اجتهاد مجتهد ، أو عمل بعض الصحابة أو كان الخبر منتشراً ، وهذا الشرط لأبى على الجبائى ، وقال الجمهور لا يشترط التعدد ·

وجهة الجبائى : أن الصحابه طلبوا التعدد فى وقائع كثيرة ، ولم يقبلوا خبر الواحد فيها · فأبو بكر ﷺ لم يقبل قول المغيرة فى توريث الجدة السدس حتى انضم اليه محمد بن مسلمة ، وعمر بن الخطاب ﷺ لم يقبل خبر أبى موسي الأشعرى فى الاستئذان وهو قوله « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثًا فلم يؤذن له فلينصرف حتى » رواه أبو سعيد الخدرى معه وغير ذلك كثير · وهذا ظاهر فى أن خبر الواحد غير مقبول ولا يقبل إلا خبر المتعدد·

ووجهة : الجمهور أن الصحابة قبلوا خبر الواحد من غير إنكار فكان هذا إجماعًا منهم على قبوله · فاشتراط التعدد مخالف لهذا.الإجماع فالصحابة رضوان الله عليهم قبلوا خبر عائشة فى وجوب الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال وخبرا أبى بكر ﷺ فى قوله « الأئمة من قريش » ، ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وخبر عبد الرحمن بن عوف فى المجوس وهو قوله عليه السلام « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » إلى غير ذلك من الوقائع المختلفة ·

وأجاب : الجمهور عما قاله الجبائى ·بأن الصحابة إنما طلبوا العدد عند التهمة والشك فى صحة الرواية ، لنسيان مثلاً أو لسبب آخر ، والذى حملنا على ذلك هو الجمع بين الأدلة المتعارضة - فإن الجمع مع الإمكان خير من إبطال العمل بالدليلين معًا · أو إبطال أحدهما والعمل بالآخر ·

الشرط الخامس : أن يكون الراوى فقيهًا إذا كان الحديث مخالفًا للقياس وهذا الشرط شرطه أبو حنيفة - فهو لا يعمل بالحديث عند مخالفته للقياس إلا إذا كان الراوى للحديث فقيهًا ·

والجمهور لم يشترط ذلك ·

وجهة أبى حنيفة : أن العمل بخبر الواحد جاء على خلاف الدليل ، وإنما عملنا به إذا كان الراوى فقيهًا لحصول الثقة بقوله ، فيبقى خبر غيره على الأصل فلا يقبل·

ووجهة الجمهور : أن عداله الراوى وإن لم يكن فقيهًا ترجح صدقه على كذبه والعمل بالظن واجب ·

الشرط السادس : العدالة

العدالة لغةً : التوسط فى الأمر من غير إفراط ولا تفريط وفى الاصطلاح ملكة فى النفس ، أى هيئة راسخة فيها تمنعها من ارتكاب الكبائر ، والرذائل المباحة :

وهى شرط فى قبول رواية الراوى ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً به اتفاقًا ، كمن شرب الخمر وهو يعلم أنها خمر ، أو أقدم على وطء الأجنبية وهو يعلم أنها ليست زوجة له ·

وأما من أقدم على الفسق وهو جاهل بأنه فسق ، ويتصور ذلك فى الخوارج ونفاة الصفات ، ففى قول روايتهم مذهبان ·

١ - القبول وهو المختار للرازى والبيضاوى ·

٢ - عدم القبول وهو المختار للآمدى والباقلانى ·

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن جهله بما يفسق لا يرجح كذبه على صدقه ، بل لا يزال صدقه راجحًا ، والمانع من القبول هو ترجيح الكذب على الصدق ، ومادام المقتضى موجودًا والمانع منتفيًا ، قبل قوله للمقتضى السالم عن المعارض ·

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الفاسق غير مقبول الشهادة اتفاقًا والمانع من قبول شهادته فسقه ، وهذا المانع متحقق فى محل النزاع ويزاد عليه شىء آخر هو الجهل بما يفسق ، وتلك صفة قبيحة غير صفة الفسق فالمانع من القبول أقوى منه فى الفاسق ، فكان أولى برد قوله من الفاسق ·

ورد ذلك : بأن الإقدام على الفسق مع العلم به دليل على الجرأة وعدم المبالاة ، وذلك مما يرجح جانب الكذب فى قوله على جانب الصدق فلذلك لم يقبل قول الفاسق ، أما جهل الفسق فلا دلالة فيه على الجرأة وعدم المبالاة فلا يزال جانب الصدق راجحًا ، ولذلك قبلت روايته لوجود المقتضى وانتفاء المانع ·

وعلى الجملة فإن معلوم العدالة يقبل قوله اتفاقًا · ومن علم فسقه مع كونه عالمًا بالفسق لا يقبل قوله اتفاقًا ·

وأما من لم تعلم عدالته ولا فسقه كمجهول الحال فقد اختلف فى روايته ·

فالجمهور من الشافعية - ومنهم البيضاوى - على أنه لا تقبل روايته وهو المعروف عن الشافعى وأحمد بن حنبل ·

وقال أبو حنيفة : تقبل روايته ·

استدل الأولون : بأن الفسق مانع من القبول اتفاقًا ، فلابد من الظن بعدم وجوده فى الراوى ، قياسًا على الكفر والصبا ، بجامع دفع المفسدة فى كل ، وما دام الظن بعدم الفسق فى مجهول الحال ، لتساوى احتمال الصدق والكذب فالمانع غير منتفٍ ، فلا تقبل روايته لعدم انتفاء المانع ·

واستدل أبو حنيفة بأدلة كثيرة نذكر منها ما يأتى :

١ - قوله عليه السلام « إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر · فإن النبى ﷺ اعتبر الظاهر ، ووكل الباطن إلى ربه سبحانه وتعالى ، والظاهر من مجهول الحال إنما هو الصدق لإسلامه فوجب قبول قوله عملاً بالظاهر ·

نوقش هذا : بأن الحديث لا دلالة فيه على المدعى ، لأن الرسول أسند الحكم بالظاهر إليه فقط دون الأمة ، ولا يصح أن تقاس الأمة عليه فى ذلك ، لأن الرسول يعرف من أحوال المخبر ما لا يعرفه غيره من الأمة نظرًا لصفاء نفسه ·

٢ - إجماع الصحابة على قبول أقوال العبيد والنساء والأعراب المجهولين اكتفاء بظهور إسلامهم ، وسلامتهم من الفسق باعتبار الظاهر وذلك يقضى بأن مدار قبول الخبر عندهم هو الظاهر من حال الراوى ، ومجهول الحال ظاهره الصدق لإسلامه ، توجب قبول خبره لذلك ·

نوقش هذا : بمنع قبول الصحابة خبر المجهول إذا كان حديثًا عن رسول الله ﷺ فإن الصحابة قد ثبت عنهم أنهم ردوا خبر من جهلوا عدالته ·

فقد رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس وهو أن النبى عليه السلام لم يجعل لها السكنى بقوله «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت» ·

ورد على كرم الله وجهه حديث أبى سنان الأشجعى فى المفوضة وغير ذلك كثير ، وهذا مما يجعل خبر من لم يعلم صدقه غير مقبول ·

* * *

بأى شىء تعرف العدالة

تعرف عدالة الراوى بأمرين : أحدهما الاختبار ، وذلك بمخالطة الراوى وتتبع أحواله أو الوقوف عليهـا حتى يعلم أمره وأنه لا يعمل الكبيرة ، ولا ما يخل بالـمروءة ، فتثبت عدالته بذلك ·

وثانيهما التزكية : وتحصل بواحد من أمور أربعة ·

١ - أن يحكم الحاكم الذى لا يرى قبول خبر الفاسق بشهادته ·

٢ - الثناء عليه ممن يعرفه مع كونه عدلاً مثل أن يقول ، هو عدل أو مقبول الشهادة أو مقبول الرواية ·

٣ - أن يروى عنه من لا يروى إلا عن العدل · وهذا هو المختار للآمدى وابن الحاجب ، والبيضاوى ، وقيل أن الرواية عنه تعديل له مطلقًا كان ممن يروى عن العدل ، أو ممن يروى عن العدل ، أو ممن يروى عنه وعن غيره ، وقيل ليس تعديًا مطلقًا ·

٤ - أن يعمل المزكى ، بخبر الراوى ، ويعرف أن عمله لذلك لا دليل آخر ، أو للاحتياط ·

* * *

أمور تتعلق بالتزكية

الأمر الأول : هل يشترط فى المزكى التعدد ؟ اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ·

١ - لا يشترط التعدد مطلقًا · كانت التزكية للرواى أو للشاهد · وهو لأبى بكر الباقلانى ووجهته فى ذلك : أن التزكية لم تخرج عن كونها خبرًا ، والخبر يقبل من الواحد ·

٢ - يشترط التعدد مطلقًا ، ووجهة ، ووجهة هذا القول : أن التزكية شهادة بالعدالة والشهادة لابد فيها من التعدد ، ولأن العمل بالمتعدد فيه عمل بالأحوط فوجب التعدد لذلك ·

٣ - المختار للإمام الرازى وأتباعه ومنهم البيضاوى : أن العدد شرط تزكية الشاهد ، وليس شرطًا فى تزكية الراوى ووجهتهم فى ذلك أن الشهادة لا يقبل فيها قول الواحد ، فما كان شرطًا فيها وهو التزكية يأخذ حكمها فلا يقبل فيه قول الواحد كذلك . أما الرواية فخبر الواحد فيها مقبول ، فما كان متعلقًا بها يأخذ حكمها ، فيقبل فيه قوله . فمراعاة الأصل فى كل واجبة .

وهذا الخلاف بعينه يجرى فى المجرح . ففيه الأقوال السابقة .

الأمر الثانى : هل يجب فى التعديل أو التجريح ذكر السبب ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على خمسة أقوال :

١ - لا يجب ذكر السبب فى التعديل ولا فى التجريح ، وهو مختار الآمدى ووجهته فى ذلك : أن المزكى إما أن يكون عالماً بأمور التعديل والتجريح أو غير عالم بها ، فإن كان الأول فلا وجه لسؤاله عن السبب « لأنه لا يعدل إلا من هو عدل ، ولا يجرح إلا من يستحق التجريح ، وإن كان الثانى فقوله غير مقبول وإن ذكر السبب فلا فائدة من ذكره .

٢ - يجب ذكر السبب فيهما معًا . ووجهة هذا القول : أن التجريح يحصل ولو بخصلة واحدة فذكر سببه مما يسهل على المجرح . والعدالة يكثر التصنع فيها . فيتسارع الناس إلى الثناء بحسب ما ظهر لهم . فكان لابد من ذكر السبب ليعرف هل هو مما يوجب العدالة أو لا ؟

٣ - يجب ذكر السبب فى التجريح دون التعديل - وهو للشافعى رضي الله عنه .

ووجهته فى ذلك : أن التجريح مما يسهل ذكر السبب فيه لحصوله ولو بخصلة واحدة ، بخلاف التعديل ، فإن ذكر السبب فيه مما يعسر على المعدل ، لأنه يكون بأشياء كثيرة ، وأيضًا فلأن المجرح قد يظن ما ليس جارحًا جارحًا فكان لابد من ذكر السبب فى التجريح لنكون لى بينة .

٤ - يجب ذكر السبب فى التعديل دون التجريح . ووجهة هذا القول : أن العدالة يكثر فيها التصنع ، فيتسارع الناس إلى التعديل والثناء بحسب ما ظهر لهم ، فكان لابد من ذكر السبب فى التعديل ، ليعلم أن ما عدل به الراوى هل هو مما يوجب العدالة ، أو مما لا يوجبها بخلاف الجرح فإن المرء حريص على عدم إظهار عيبه لغيره فإذا جرحه الغير كان ذلك لما ثبت عنده مما يعتبر جرحًا ، ولذلك لم يطلب منه سبب التجريح .

٥ - إن كان المزكى عالمًا بأسباب الجرح والتعديل اكتفى منه بالإطلاق وعدم ذكر السبب ، وإن كان غير عالم بها فلابد من ذكر السبب فيهما - واختار هذا المذهب الغزالى والرازى وإمام الحرمين - وأما البيضاوى فليس له اختيار فى هذه المسألة ·

وجهة هذا المذهب : أنه عند علم أسباب الجرح والتعديل يكون التجريخ أو التعديل مبنيًا على قواعد صحيحة معروفة ، فلا يعدل غير العدل ، ولا يجرح من هو عدل : وبذلك لا يسأل عن السبب ·

أما فى حالة عدم العلم بالأسباب فربما يجرح من ليس مستحقًا للتجريح ، أو يعدل غير مستحق التعديل ، فكان لابد من ذكر السبب لنكون على بينة مما صنع ·

الأمر الثالث : إذا عدل الراوى جماعة ، وجرحه آخرون ، فبأى الرأيين نأخذ ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة :

١ - يقدم قول المجرحين · لأنهم اطلعوا على شيء فى الراوى لم يطلع عليه المعدلون ، وحفظوا شيئًا لم يحفظه غيرهم - ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ·

٢ - لا يعمل بقول واحد من الطائفتين ، لأن القولين متعارضان ولا مرجح لواحد منهما على الآخر ، فوجب ترك العمل بهما معًا دفعًا للتحكم ·

٣ - يعمل بقول المعدلين إن زاد عددهم على عدد المجرحين لترجحه بهذه الزيادة وإلا ألغى العمل بهما معًا لتعارض القولين المتساويين، وعدم المرجح لأحدهما ·

* * *

النوع الثانى ما يرجع إلى مدلول الخبر

يشترط فى مدلول الخبر أن لا يخالفه دليل قاطع لا يقبل التأويل من كتاب أو سنة متواترة ، أو إجماع أو قياس قطعى ·

فإن خالفه دليل قاطع مما ذكر ، فإما أن يكون مدلول الخبر مما يقبل التأويل أو مما لا يقبله ، فإن كان مما يقبل التأويل أول بما يتفق مع القاطع وعمل بهما معًا جمعًا بين الدليلين ، وإن كان مما لا يقبل التأويل ترك العمل بمدلول الخبر وعمل بالدليل القاطع ، لأن الإجماع منعقد على تقديم القاطع على المظنون ·

أما إن خالف مدلول الخبر دليلاً ظنيًا كالقياس الظنى ، أو عمل الراوى نفسه ، أو عمل الأكثر : فالحكم فى ذلك ما يأتى :

إذا خالف القياس الظنى مدلول الخبر : فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس ، أو تخصيص القياس بالخبر ، خص أحدهما بالآخر وعمل بهما معًا جمعًا بين الأدلة المتعارضة .

وإن لم يمكن تخصيص أحدهما بالآخر فللعلماء فى ذلك أقوال ثلاثة :

١ - يقدم خبر الواحد على القياس - وهو لجمهور العلماء منه الشافعى وأبو حنيفة ومالك والبيضاوى .

٢ - يقدم القياس على خبر الواحد - ونسب هذا القول لمالك رضي الله عنه .

٣ - الوقف بمعنى أنه لا يعمل بواحد منهما حتى يقوم الدليل على ترجحه - وهو لأبى بكر الباقلانى .

* * *

الأدلة

أولاً : خبر الواحد يقل الخطأ فيه عن القياس ، وكلما كان الخطأ قليلاً كان جانب الصواب أرجح ، فيكون خبر الواحد راجحًا على القياس بذلك فيقدم عليه .

وإنما كان الخطأ فى خبر الواحد أقل من الخطأ فى القياس لأن خبر الواحد يجتهد فيه فى ثلاثة أمور: عدالة الراوى. ودلالته على الحكم، ووجوب العمل به .

أما القياس فيجتهد فيه فى ستة أمور : ثبوت حكم الأصل ، وكونه معللا وكون العلة هى خصوص الوصف المعين . وكون تلك العلة موجودة فى الفرع وانتفاء المانع من ثبوت حكم الأصل فى الفرع ، ووجوب العمل بالقياس .

فمقدمات الخبر أقل من مقدمات القياس ، وكلما قلت المقدمات قل الخطأ فيـها ، وكلما كثرت كثر الخطأ .

وثانيًا : تصويب النبى صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه إلى اليمن وقال له بم تحكم ؟ قال بكتاب الله ، قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال اجتهد رأيى ولا آلو .

فتصويبه عليه السلام لمعاذ مع كونه قدم العمل بالسنة مطلقًا متواترًا أو آحادًا على القياس مشعر بأن خبر الواحد مقدم عليه .

واستدل أصحاب الرأى الثانى : بأن الصحابة تركوا خبر الواحد فى وقائع كثيرة وعملوا فيها بالقياس ، وهذا يشعر بأن القياس أرجح منه لأن الإجماع قائم على ترك العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ، وبذلك يكون القياس مقدما على خبر الواحد ، فقد ترك ابن عباس خبر أبى هريرة وهو قوله عليه السلام : « توضئوا مما مسته النار » وقال يا أبا هريرة أنتوضأ من الدهن ، أنتوضأ من الحميم ؟ وترك ابن عباس وعائشة حديث أبى هريرة أيضًا وهو قوله عليه السلام « إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها فى الإناء فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده » وقالا له كيف نصنع بالمهراس ، والمهراس حجر كبير مجوف الوسط لا يقدر أحد على تحريكه ولم ينكر أحد من الصحابة على ابن عباس وعائشة ذلك فكان إجماعًا منهم على أن القياس مقدم على خبر الواحد عند تعارضه معه .

نوقش هذا الدليل من وجهتين :

الأول : ليس ذلك من محل النزاع ، لأنه لا قياس يقضى بعدم وجوب غسل اليدين عند القيام من النوم ، وعدم الوضوء مما مسته النار ، حتى يقال أن خبر الواحد عارض القياس ، والقياس قدم عليه .

الوجه الثانى : سلمنا وجود القياس فيما ذكر ، وأن خبر الواحد ترك العمل به للقياس المذكور ، ولكن ذلك معارض بأن الصحابة كذلك تركوا القياس فى وقائع كثيرة وعملوا بخبر الواحد .

فقد ترك عمر اجتهاده فى تفاوت الأصابع فى الدية لتفاوت منفعتها وعمل بحديث عمرو بن حزم وهو قوله ﷺ « فى كل أصبع عشر من الإبل » وقد كان عمر يقول « فى الخنصر ست من الإبل، وفى البنصر تسع منها، وفى الإبهام خمس ، وفى كل من الوسطى والسبابة عشر من الإبل ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكروا عليه ، وهذا مشعر بأن خبر الواحد يقدم على القياس عند تعارضه معه .

واستدل أصحاب الرأى الثالث : بأن الدليلين متساويان فى الظنية ولا مرجح لأحدهما على الآخر فالعمل بأحدهما وترك العمل بالآخر ترجيح لأحد المتساويين بدون مرجح وهو باطل .

ويمكن لأصحاب القول الأول أن يقولوا أن الخبر أرجح من القياس لما قالوه فيعمل به .

كما يمكن لأصحاب القول الثانى أن يقولوا : إن القياس أرجح من الخبر لما قالوه ، فلذلك عمل به .

مخالفة مدلول الخبر لعمل الأكثر :

إذا خالف عمل الأكثر مدلول الخبر فإنه لا يترك خبر الواحد بذلك بل يعمل به ، لأن عمل الأكثر حجة ظنية ، وخبر الواحد وإن كان ظنيًا كذلك إلا أنه ترجح بكونه قولاً لرسول الله ﷺ وقوله حجة فيعمل به لذلك .

مخالفة عمل الرازى :

إذا كان عمل الراوى مخالفًا للحديث الذى رواه فللعلماء فى ذلك رأيان .

الرأى الأول : يعمل بالخبر ولا يكون عمل الراوى بخلافه قادحًا فيه وهو المختار للرازى والبيضاوى .

الرأى الثانى : لا يعمل به ، لأن عمل الراوى على خلافه قادح فى صحته وهو قول أكثر العلماء كما قال الرازى فى كتابه .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب الرأى الأول : بأن عمل الراوى ليس حجة وإنما الحجة فى عمل الرسول أو قوله ، فوجب اعتبار الخبر لأنه قول الرسول .

استدل أصحاب الرأى الثانى : بأن عمل الراوى على خلاف ما روى مشعر بأنه قد اطلع على دليل أرجح منه ، لأنه يبعد أن يترك العمل به لا لدليل أو لدليل مرجوح ، وحيث ثبت ذلك لم يعمل بالخبر لكونه مرجوحًا .

وأجيب عن ذلك : بأن ترك الراوى لما رواه يجوز أن يكون لشىء ظنه دليلاً مع أنه فى الواقع ونفس الأمر ليس دليلاً فلا يصح أن يترك خبره لذلك الأمر المرجوح .

المثال : روى أبو هريرة عن النبى ﷺ قوله « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعًا إحداهن بالتراب » ولكن أبا هريرة كان يغسل الإناء ثلاثًا فقط .

* * *

تتمـــــة

ذكر الأسنوى فى هذا المقام فروعًا فوجب علينا التنبيه عليها تتميما للفائدة ·

* * *

الفروع

١ - لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة ، بل يعمل به ولو كان غريبًا متى لم يعارضه دليل قاطع ، ولا يشترط فى الراوى أن يكون غريبًا أو ذكرًا أو بصيرًا ، أو يعلم العربية ، أو يكون معروف النسب ، فمجهول النسب ومن لا يعرف العربية والأنثى والأعمى وغير العربى · كل هؤلاء تقبل رواياتهم ، متى توفرت فيهم الشروط السابقة فى الراوى ·

٢ - إذا أكثر الراوى من الرواية مع قلة مخالطته لأهل الحديث قبلت روايته إذا كان ما رواه يمكن تحصيله فى الزمن الذى عاش فيه وإلا لم تقبل روايته ·

٣ - إذا كان الراوى غير معروف النسب وكان له اسمان واشتهر بأحدهما فقط جازت الرواية عنه ، فإن لم يشتهر بواحد منهما : بأن كان مترددًا بينهما ، وكان مجروحًا بأحدهما ومعدلاً بالآخر لم تجز الرواية عنه ·

٤ - إذا رد الحديث الأصل وهو من روى عنه الحديث ، فالأكثر الحنفية على أنه لا يحتج به مطلقًا ·

والمختار التفصيل ، وهو أن الفرع إن كان جازماا بما روى والأصل غير جازم به عمل بقول الفرع ، وإن كان الأصل جازمًا والفرع غير جازم ، أو كانا متساويين لم يعمل برواية الراوى ·

٥ - اختلف العلماء فى العمل بخبر الواحد فيما تعم بـه البـلوى بحـيث لا يختص الخبر بواحد دون واحد : كحديث نقض الوضوء من مس الذكر وحديث وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون إنزال ·

فذهب جمهورهم إلى أنه مقبول كغيره من الأخبار ·

وقال جمهور الحنفية - ومنهم الكرخى - أنه غير مقبول :

استدل الأولون بما يأتى :

١ - قبول خبر عائشة حينما سألوها عن وجوب الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال فقالت « فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » وهو خبر فيما تعم به البلوى ، فلو كان خبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول ، لما قبل الصحابة خبر عائشة المذكور ·

٢ - خبر الواحد فيما تعم به البلوى خبر عدل ثقة - وهذا يرجح صدقه على كذبه - فوجب قبوله كغيره من الأخبار ·

واستدل الكرخى ومن معه بما يأتى :

١ - ما تعم به البلوى من شأنه أن يتكرر فى الأوقات المختلفة كنقض الوضوء من مس الذكر ، ووجوب الغسل من التقاء الختانين · وهذا مما يدعو إلى إلقائه من النبى ﷺ على عدد التواتر مبالغة فى إشاعته حتى لا تفسد على الناس عباداتهم من حيث لا يشعرون ، فحيث لم ينقله إلا واحد دل ذلك على عدم صحته ، فلا يعمل به لعدم ترجح الصدق فى روايته ·

٢ - ما تعم به البلوى مما تتوفر الدواعى على نقله ، فرواية الواحد له دليل على كذبه كما لو نقل واحد فقط أن عظيمًا من العظماء قتل مع أن الذين شاهدو القتل كثيرون وخبر الكاذب غير مقبول ، فخبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول كذلك ·

وأجيب عن الدليل الأول : بأن النبى ﷺ ليس مكلفًا بإشاعة الخبر على عدد التواتر ، وإنما هو مكلف بالتبليغ فقط ، والتبليغ يتحقق بالتبليغ لواحد ولأكثر ، من غير فرق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم به والقول بأن عدم إشاعة الخبر يوجب فساد العبادة على الناس من حيث لا يشعرون غير مسلم ، فإن الأحكام إنما تثبت بالعلم بها ، فمن لم يعلم بالحكم لا يؤاخذ بتركه ، ومن علم به من أى طريق وجب عليه العمل به ·

وأجيب عن الدليل الثانى : بأن الداعى إنما تتوفر على نقل ما تعم به البلوى إذا كان لا طريق لثبوته إلا التواتر ، ولكن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس اتفاقًا - وخبر الواحد ظنى كالقياس - فوجب قبوله فيه ·

ثم يقال للحنفية : أنكم أوجبتم الوضوء من الرعاف والقيء والقهقهة فى الصلاة بأخبار الآحاد أنها مما تعم البلوى فلا عبرة بما تقولونه بعد ذلك .

٦ - ليس من شرط العمل بخبر الواحد عرضه على كتاب الله تعالى وقال عيسى بن أبان يجب عرضه على كتاب الله قبل العمل به ، فإن وافقه قبلناه ، وإن خالفه تركنا العمل به لقوله عليه السلام« إذا روى عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وأن خالفه فردوه » .

والحق عدم الاشتراط ، ويجاب عما قاله عيسى بن أبان : بأنه منقوض بالخبر المتواتر ، فإنه يعمل به اتفاقًا من غير عرض .

والظاهر أن الحديث مراد منه : أنه عند تعارض الحديث مع الكتاب وعدم إمكان التأويل ، ويعمل بالكتاب ويترك العمل بالحديث ، لأن الكتاب هو الأصل .

٧ - نقل ابن الحاجب عن أكثر العلماء أن الأصل فى الصحابة العدالة ما لم أحدهم فى كبيرة ، كالزنا من ماعز ، والسرقة من سارق رداء صفوان .

ويدل لذلك قوله ﷺ « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقوله ﷺ « لا تسبوا أصحابى فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » .

* * *

النوع الثالث
ما يرجع إلى لفظ الخبر وفيه مسائل

المسألة الأولى فى ألفاظ الرواية ومراتبها من الصحابى :

الصحابى : هو من لقى النبى ﷺ مسلمًا ومات على إسلامه وألفاظه فى الرواية تقع على سبع مراتب .

١ - حدثنى رسول الله ﷺ : وما فى معناه كشافهنى أو أخبرنى ، أو سمعته يقول .

٢ - قال رسول الله ﷺ : وهذه أقل من الأولى لاحتمال أن يكون بين الراوى والرسول واسطة ، وعلى كل حال فالرواية بذلك مقبولة ، لأن الواسطة صحابى - والصحابة عدول - كما تقدم .

٣ - أمر الرسول بكذا ، أو نهى عن كذا ، وهذه الرتبة أقل من الثانية لأنها تشاركها فى احتمال الواسطة ، وتزيد عليها احتمال أن الصحابى اعتقد ما ليس بأمر أمرًا ، وما ليس بنهى نهيًا ، واحتمال أن يكون الأمر للبعض وأن يكون للكل ·

ومن هنا قال **صاحب التحصيل** : أنه لا يحتج بهذه الرواية ·

وجمهور العلماء على أنها حجة - لأن الصحابى لا يطلق الأمر والنهى من غير تقييد إلا إذا كان متيقنًا من المراد بهما ·

وقال الإمام الرازى لابد فى وجوب العمل بهذه المرتبة من أن ينضم إليها قول النبى ﷺ : « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » ·

٤ - أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا - ببناء الصيغة للمجهول - وهذه الرتبة أقل من الثالثة لأنها تشاركها فى الاحتمالات السابقة ، وتزيد عليها احتمال أن يكون الآمر غير الرسول كالخليفة أو الوالى ·

وجمهور العلماء : ومنهم الشافعى والآمدى - على أن الرواية بهذه الألفاظ حجة يجب العمل بها لأن غرض الصحابى بهذه الرواية بيان الشرع ، فيجب حمل قوله على من يصدر عنه الشرع ، وبما أن أمر الله تعالى ظاهر لا يتوقف على أخبار الصحابى لا يجوز حمله عليه - وكذلك لا يجوز أن يكون مصدر الأمر أو النهى هو الإجماع - لأن الصحابى أحد المجمعين فهو يخبر عن نفسه فلم يبق إلا أن يكون المصدر هو الرسول ، والرسول تجب طاعته ·

٥ - من السنة كذا ، وهذه أقل من الرابعة : لأن السنة تطلق كثيرًا على العادة والطريق لأى شخص كان - وإنما حملنا هذا القول من الصحابى على سنة الرسول ، لأن غرضه بيان الشرع ، ومصدر الشرع الذى يصح حمل هذا القول عليه هو خصوص الرسول كما تقدم : ·

٦ - عن النبى ﷺ - وهذه أقل من الخامسة : لأن هذا اللفظ كثيرًا ما يستعمل فى التوسط ، فإن التابعى ومن بعده يقول : « عن النبى » وبينه وبين الرسول واسطة ، ومن هنا اختلف العلماء ·

فمنهم من حملها على السماع من غير واسطة - وهم الذى مال إليه البيضاوى واختاره ابن الصلاح وغيره من المحدثين ·

ومنهم من حملها على السماع بواسطة ·

والكل متفق على أنها حجة - لأن الواسطة صحابى - وهم عدول كما تقدم ·

٧ - كنا نفعل كـذا ، أو كنا نفعل فى عهـد الرسول كذا ، وهذه الرتبة حـجة عند جمهور العلماء - منهم الإمـام الرازى والآمدى والبيضاوى - إلا أن اللفظ الثانى منشأ الحجية فيه تقرير النبى عليه السلام للفاعلين من غير إنكار ·

واختلف فى منشأ الحجية فى اللفظ الأول : فمنهم من قال هو تقرير النبى عليه السلام للفاعلين ومنهم من قال منشأ الحجـية فيه هو الإجماع ، لأن هذا القول ظاهر فى عمل كل الأمة ·

المسألة الثانية فى رواية غير الصحابى ومستنده فى الرواية ·

يستند غير الصحابى فى روايته على واحد من الأمور الآتية :

١ - أن يسمع الحـديث وحده أو مع غـيره من لفظ الشيـخ ، وفى هذه الحالة يصح أن يروى بلفظ حدثنى فلان أو أخبرنى ، أو حـدثنا أو أخبرنا إن كان الشيخ قد قصد اسماعه ، فإن لم يقصـد الشيخ إسماعه فليس له أن يقول ذلك ، وإنما يقول : قال فلان أو أخبر أو حدث ، أو سمعته يقول أو يخبر أو يحدث ·

٢ - أن يقرأ الحديث على الشيخ ثم يقول له هل سمعته ؟ فيقول الشيخ - نعم - أو الأمر كما قرىء على - وهذه المرتبة أقل من سابقتها ، لاحتمال أن يكون الشيخ ذهل عن الحديث أو غفل عنه ، وله أن يروى فى هذه الحـالة بلفظ حدث أو أخبر أو سمع ·

٣ - أن يقرأ على الشـيخ ثم يقول له هل سـمعت ؟ فيـشير إلـيه بما يدل على السمـاع ، إما بأصـبعـه أو برأسه ، وفى هذه الحـالة لا يصح للراوى أن يروى بلفظ حدث أو أخبر أو سمع ، إنما يقول قال فلان كذا ·

٤ - أن يقرأ على الشـيخ ويقول له : سمـعت ؟ فيسكت الـشيخ ويغلب على ظن الراوى أن السكوت إجابة له - وهذه الحالة لم يخـالف فى وجوب العمل بها إلا الظاهرية ·

ويجوز للراوى فى هذه الحالة أن يروى بلفظ حدثنى ، أو أخبرنى قراءة عليه ، وأما الروايـة بلفظ سمـعت أو حدثنى ، أو أخبرنى من غيـر تقييد بالقراءة فـمختلف فيهـا ·

فالمتكلمون لا يجوزون الرواية بذلك ، والجمهور من المحدثين والفقهاء كالأئمة الأربعة يجوزون ذلك ·

٥ - أن يكتب الشيخ له الحديث ، وهذه الرتبة يجوز الرواية بها ويجب العمل بمقتضاها ، إلا أن الراوى لا يروى بلفظ حدث ، ولا بلفظ سمع وإنما يروى بلفظ أنبأنى أو أخبرنى ·

وقال الآمدى : لا يجوز الرواية بالكتاب إلا إذا أجازه الشيخ بأن يقول له : أرو هذا عنى ، أو أجزت لك روايته ·

٦ - أن يشير الشيخ إلى كتاب معين ويقول : سمعت ما فى هذا الكتاب من فلان أو قرأته عليه ، أو هذا كتاب مسموع من فلان - وفى هذه الحالة يجوز لكل من سمع الشيخ يقول هذا القول أن يروى عنه هذا الكتاب سواء ناوله الكتاب أو لم يناوله ، أجازه أم لم يجزه ، ويعرف هذا الطريق بالمناولة ·

وللراوى أن يروى بلفظ ناولنى ، أو حدثنى ، أو أخبرنى مناولةً ·

أما إذا أطلق فقال ، حدثنى، أو أخبرنى ولم يأت بلفظ المناولة ففى ذلك مذهبان : أحدهما الجواز ، وثانيهما المنع ، وليس للراوى أن يروى من غير هذه النسخ المعينة إلا إذا أمن الاختلاف ·

٧ - أن يجيز الشيخ الراوى فيقول له : أجزت لك أن تروى عنى ما صح من مسموعاتى ، أو مؤلفاتى ، أو كذا كالموطأ مثلاً ، ويعرف هذا الطريق بالإجازة ·

وقد اختلف العلماء فى الرواية بها ، فمنعها أبو حنيفه وأبو يوسف ·

وأجازها أصحاب الشافعى وأكثر المحدثين - وللشافعى قولان فى ذلك - الجواز ، والمنع ·

وللراوى على القول بجواز الرواية بها أن يروى بلفظ أجازنى فلان كذا ، أو حدثنى ، أو أخبرنى فلان إجازة ·

أما إذا قال حدثنى ، أو أخبرنى من غير أن يأتى بلفظ إجازة ، ففى ذلك مذهبان ، أشهرهما المنع ، وهو الذى صححه ابن الصلاح ·

٨ - أن يعثر الراوى على كتاب الشيخ يروى فيه أحاديث عن غيره فيجوز للراوى أن يعمل بتلك الأحاديث متى حصلت عنده ثقة بقول ذلك الشيخ وإن لم تكن له عنده رواية ، ويعرف هذا الطريق بالوجادة ·

قال ابـن الصلاح : ليس للراوى أن يروى بهـذا المستند بلـفظ حدث أو أخـبر مطلقًا أو مقيدًا ، وإنما بلفظ وجدت ، أو قرأت بخط فلان : حدثنا فلان عن فلان ، ثم ذكر المتن بعد ذكره السند .

* * *

المسألة الثالثة فى المراسيل

المراسيل : جمع مرسل ، وهو لغةً : المطلق عن التقييد .

وفى اصطلاح المحدثين : ما سقط منـه الصحابى مثل أن يقول الـتابعى ، قال رسول الله ﷺ ، وهـو بهذا الإطلاق يغـاير المنقطع والمعضل ، لأن المنقطـع : ما سقط منه قبل الصحابى روا أو أكثر فى موضع واحد ، والمعضل : ما سقط منه اثنان فصاعدًا فى موضع واحد .

أما المرسل عند الأصوليين : فهو قول العدل الـثقة قال رسول الله ﷺ وهو بهذا الإطلاق يشمل المرسل والمنقطع والمعضل وغيرها عند المحدثين .

وإنما سمى المرسل مـرسلاً : لأن الراوى أطلـق الحديـث ولم يذكر من سمـعه منه .

وقد اختلف الأصوليون فى قبول المرسل على أقوال أربعة :

القول الأول : لا يقبل المرسل مطلقًا سواء كان من أئمة النقل أو من غيرهم إلا إذا تأكد بما يرجح صدق الراوى ، وذلك واحد من أمور ستة :

١ - أن يكون من مراسيل الصحابة .

٢ - أن يسنده راو آخر غير الذى أرسله .

٣ - أن يرسله راو آخر يروى عن شيوخ الراوى الأول .

٤ - أن يعضده قول أكثر الأمة .

٥ - أن يعضده قول صحابى .

٦ - أن يكون المرسل ممن عرف عنه أنه لا يرسل إلا عمن يقبل قوله كسعيد بن المسيب ، وهذا القول للشافعى وهو المختار للرازى والبيضاوى ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين .

القول الثانى : لا يقبل المرسل مطلقًا . وهو رأى الأئمة الثلاثة وجمهور المعتزلة وهو المختار للآمدى .

القول الثالث : يقبل من أئمة النقل ، ولا يقبل من غيرهم - وهو مختار ابن الحاجب .

القول الرابع : يقبل مرسل العصور الثلاثة - عصر الصحابة والتابعين وتابع التابعين ، ولا يقبل فى غيرها من العصور إلا من أئمة النقل - وهو قول عيسى ابن أبان .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول فقالوا : أن عدالة الراوى شرط فى قبول خبره - ومن أرسل عنه غير معروف العدالة ، لأن معرفتها تتوقف على معرفة اسمه وفرض المسألة أن اسمه لم يذكر .

وإنما قبلنا المرسل عند انضمام واحد من الأمور السابقة إليه لأنها تجعل جانب الصدق راجحًا على جانب الكذب ، فيتحقق المقتضى للقبول .

نوقش هذا الدليل من وجهتين :

١ - لا نسلم أن عدالة المرسل عنه غير متحققة بل نقول : أن رواية الراوى عنه تعديل له ، ضرورة أنه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله كان غاشًا ، وتسقط بذلك عدالته - وحيث كانت الرواية عنه تعديلاً له وجب قبول خبره ، لوجود المقتضى للقبول وهو العدالة .

٢ - إسناد الحديث إلى النبى عليه السلام يقتضى صدق المرسل لأن إسناد الكذب إلى الرسول ينافى عداله الراوى - ومتى ترجح جانب الصدق على جانب الكذب وجب قبول الخبر لوجود المقتضى .

وأجيب عن المناقضة الأولى : بأن الرواية عن الغير إنما تكون تعديلاً له إذا كان الراوى قد عرف عنه بأنه لا يروى إلا عن العدل، وليس ذلك مطردًا فى كل مرسل . فقد يكون المرسل ممن يروى عن غير العدل ، فلا يكون ذلك تعديلاً لمن روى عنه كما تقدم عند الكلام على التزكية .

يضاف إلى ذلك أن العدالة مما يكثر فيها التصنع فربما ظن الراوى أن من أرسل عنه عدل ، وهو فى الواقع ونفس الأمر ليس عدلاً - فكان لابد فى القبول من التصريح بمن روى عنه لنقف بأنفسنا على أحواله .

وأجيب عن المناقشة الثانية : بأنا لا نسلم أن الإسناد يقتضى الصدق ، لأن غاية ما يدل عليه هو أن الراوى سمع هذا الحديث يرويه غيره عن الرسول وهذا الغير لم نعلم حاله لعدم معرفة اسمه ، فلابد فى قبول خبره من التحرى عنه .

واستدل أصحاب القول الثانى بما يأتى :

١ - ثبت من أحوال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يرسلون الأحاديث ويعملون بها من غير توقف فى قبولها . وهذا مشعر بأن الحديث المرسل مقبول عندهم وإلا لتوقفوا فى العمل به .

فأرسل من الصحابة ابن عباس وأبو هريرة وغيرهما . فروى ابن عباس حديث « إنما الربا من النسيئة » فلما سئل عنه قال : رويته عن أسامه بن زيد وروى أبو هريرة حديث « من أصبح جنبًا فلا صوم له » فلما سئل عنه قال : رويته عن الفضل بن عباس : وقال البراء بن عازب ماكل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ولكن سمعنا بعضه .

وأرسل من التابعين إبراهيم النخعى فقد قال الأعمش له إذا حدثتنى فأسند فقال له: إذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله يعنى ابن مسعود فهو الذى حدثنى ، وإذا قلت لك حدثنى عن عبد الله فقد حدثنى جماعة عنه .

واشتهر عن ابن المسيب والشعبى الإرسال .

٢ - العدل الثقة متى قال : قال رسول الله فقد جزم بنسبة الخبر إليه عليه الصلاة والسلام ، وجزمه بالنسبة يقتضى باعتبار الظاهر كونه عالمًا أو ظانًا بأن النبى ﷺ قد قاله ، لأنه يبعد أن يعلم أو يظن عدم صدوره من الرسول وينسبه إليه لأن ذلك كذب مسقط لعدالته .

ومتى ثبت أن جزمه بالنسبة يقتضى قول الرسول لهذا الخبر دل ذلك على عدالة من روى عنه وحينئذٍ يجب قبول خبره لوجوب المقتضى وعدم المعارض .

نوقش الدليل الأول : بأن مرسل الصحابة ليس من محل النزاع وكذلك مرسل

التابعين كما قال عيسى بن أبان · ولغيره أن يقول : إنما قبل التابعون المرسل لظنهم الصدق فيمن أرسل الحديث ، وليس ذلك مطرداً فى كل مرسل ·

ونوقش الدليل الثانى : بأن جزم الراوى بنسبة الخبر إلى الرسول مرجعه إلى سماعه من الغير الذى ظن عدالته باعتبار ما ظهر له وقد يكون الغير متصنعًا فى عدالته ، ولو ذكر اسمه لظهر أمره بالبحث عن حاله ، فلا تزال عدالة من أرسل الرواى عنه غير معلومة ، فلا يقبل الخبر لذلك ·

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن أئمة النقل قد توفرت فيهم الثقة ، وعرفت عنهم العدالة ، واشتهروا بالبحث والتنقيب ، إذا أرسلوا عنه ، فيترجح بنقلهم جانب الصدق على جانب الكذب ، وهو المقتضى للقبول ، أما غيرهم فلم تتوفر فيهم الثقة لعدم شهرتهم بالبحث والتنقيب فلم يوجد ما يقتضى قبول خبرهم ·

ونوقش هذا : بأن عدالة الراوى ترجح جانب الصدق على جانب الكذب وإن لم يكن من أئمة النقل · فلا وجه للتفرقة ·

واستدل عيسى بن أبان بأن أصحاب القرون الثلاثة قد شهد لهم الرسول بالعدالة حيث قال « خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » وذلك مما يوجب صدقهم ، فقبل خبرهم لذلك ·

وأما أئمة النقل فقد عرفوا بالبحث والاطلاع ومعرف أحوال الرواة فإذا أرسلوا فذلك لمعرفة من أرسلوا عنه معرفة توجب اطمئنان النفس إلى صدقه اختصاراً فى القول وعدم التطويل فى السند ·

أما غيرهم فلم يتحقق ما يوجب الثقة واطمئنان النفس ، ولذلك لا يقبل منهم إلا خبر من عينوا اسمه حتى نستطيع أن نبحث عنه بأنفسنا - وهذا هو وجه التفرقة ·

ولصاحب القول الأول أن يقول : إن الحديث المذكور عند انضمامه إلى مرسل التابعين يقوى جانبه فيكون مقبولاً لتأكده بغيره ·

وأما التفرقة بين النقل وغيرهم فلا تفيد بعد تحقق العدالة فى الجميع ·

* * *

تنبيـــــه

إذا أرسل الرواى الحديث مـرة وأسنده مرة أخرى أو وقف الحديث مـرة ورفعه مرة أخرى فلا يقدح ذلك فى قبول روايته عند جمهور العلماء ·

أما إذا كـان الراوى من شـأنه الإرسال ولكنه أسند فى بعض الأحـوال حديـثا خلاف ما أرسله فهل يقبل قوله فيما أسنده أو لا يقبل ·

اختلف العلماء فى ذلك على قولين :

أحدهما : يقبل قوله فيما أسنده لأن شـرط القبول وهو الإسناد مع العدالة قد تحـقق· غاية الأمـر أنه لا يقـبل منه إلا اللفظ الذى لا إيهـام فـيه مـثل حـدثنى أو سمعت·

وثانيًا : لا يقبل قوله لا فيمـا أسنده ولا فيما أرسله لأن إهماله لمن روى عنهم دليل على علمه بضعـفهم فإنه لو علم عدالتهم لصـرح بأسمائهم · ولا شك أن ترك الراوى مع علمه بـالضعف غش وخيـانة ، والخائن لا تقبـل روايته لفسـقه أرسل أو أسند·

وأجـاب الأولون : عن هذا بأنه يجـوز أن يـكون التـرك لنسيـان اسمـه أو للاختـصار ، وكل منهما لا يعتبر خيانة ولا غشًا فلا نسقط عدالته بذلك ·

* * *

المسألة الرابعة فى نقل الخبر بالمعنى

اختلف العلماء فى نقل حديث الرسول عليـه السلام بلفظ آخر غير الذى صدر منه على أقوال ثلاثة :

القول الأول : يجوز ذلك بمعنى أنه لا حرمة فيه ، ولكن الأفضل نقل الحديث باللفظ الذى سمع من الـرسول عليه السلام · وهذا القـول لجمهـور العلماء – وهو المختار للبيضاوى – وشرطوا لذلك شروطاً :

١ – أن يكون الناقل عالماً بمدلولات الألفاظ ·

٢ – أن يكون اللفظ الثانى مفيدًا لما يفيده الأول من غير زيادة ولا نقصان ·

٣ – أن يكون مساويًا للأول فـى الجلاء والخفاء · فإن فـقد شرط من ذلك لم يجز النقل إلا باللفظ الأول ·

القول الثانى : لا يجوز النقل بالمعنى مطلقًا بل يحرم وهو قول ابن سيرين وأبى بكر الرازى من الحنفية المعروف بالجصاص .

القول الثالث التفصيل : إن كان اللفظ مرادفًا للأول جاز وإلا فلا .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب الرأى الأول بما يأتى :

١ - كان الصحابة ينقلون الحديث الذى قيل فى الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة مع أن الذى صدر من الرسول فيها لفظ واحد ، فلو لم يكن ذلك جائزًا ما أقدموا عليه لأن الصحابة لا يفعلون المحرم مع علمهم بأنه محرم .

٢ - كان الصحابه يسمعون الأحاديث من الرسول عليه السلام ولا يكتبونها لأن أكثرهم لا يعرف الكتابة ، وكانوا يروونها بعد أزمان طويلة من سماعها على حسب ما تقتضيه الحاجة . وذلك موجب لنسيان اللفظ الذى سمعوه « فلو كان النقل بالمعنى غير جائز لتعين عليهم كتابتها حتى يتسنى لهم الرجوع إليها بأفالظها ، وحيث لم تثبت الكتابة عنهم جاز النقل بالمعنى » .

- نقل الحديث من العربيـة إلى غيرها من اللغات كالفارسية والهندية لمن لا يعرف العربية جائز اتفاقًا لتعلم الأحكام والتفقه فى الدين ، مع أن تلك اللغات تخالف العربية لفظًا ومعنًى ، فجواز نقله إلى العربية أولى : لأنها أقرب لفظًا وأوفى مقصودًا من باقى اللغات .

ورد هذا الدليل: بأن النقل فيما ذكر جائز للضرورة - وهى عدم معرفة العربية- ولا يلزم من جواز النقل للضرورة الجواز لغيرها، لأن الضرورة تقدم بقدرها .

واستدل أصحاب الرأى الثانى بما يأتى :

١ - قوله عليه الصلاة والسلام : « نضر الله امرءًا سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها . فرب حامل فقه إلى غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» .

ووجه الاستدلال : من الحديث أن النبى ﷺ دعا لمن سمع حديثه فأداه كما سمع ، والتشبيه لا يتم إلا إذا أداه بلفظه ومعناه ، وفى هذا إشعار بأن من نقل

الحديث بالمعنى لا يستحق هذا الثناء ، لأنه ارتكب أمرًا لا يستحق عليه المدح ، وبذلك يكون الحديث دالاً على عدم جواز النقل بالمعنى ·

٢ - نقل الحديث بالمعنى يؤدى إلى محو معناه واندراسه لأن أقصى ما يجتهد فيه الناقل هو تخير الألفاظ التى توافق ألفاظ الحديث ، وذلك متعذر عليه لأن العلماء مختلفون فى معانى الألفاظ وفهم دقائقها ، فالراوى عند نقل الحديث بلفظ آخر قد تفوته تلك الدقائق التى اشتمل عليها اللفظ الأول ، ويقال ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وما بعدها حتى تأتى الطبقة الأخيرة فيصبح فاحشًا بحيث لا يبقى تناسب بين اللفظ الأول والأخير فالنقل ممتنع لذلك ·

يناقش الدليل الأول : بأن من أدى الحديث أداءًا حافظ فيه على المعنى الذى تضمنه لفظ الرسول عليه السلام من غير زيادة ولا نقصان يكون مؤديًا لما سمع كما سمع لأنه لم يزد فيه ولم ينقص ، فالحديث لا دلالة فيه على منع النقل بالمعنى ·

ويناقش الدليل الثانى : بأن النقل بالمعنى مع وجود الشروط السابقة فى كل طبقة لا يؤدى إلى طمس المعنى واندراسه، ولا يوجب التفاوت الفاحش كما تقولون·

واستدل المفصل : بأن النقل باللفظ المرادف لا يغير المعنى - ضرورة أن اللفظين بمعنى واحد فلا يترتب على النقل ضرر فكان جائزًا · أما النقل بلفظ غير مرادف فإنه يوجب التفاوت الفاحش بين الأصل والفرع ، وذلك ممنوع ·

ورد ذلك : بأنه لا معنى لهذا التفصيل بعد اشتراط ما سبق من الشروط ·

* * *

المسألة الخامسة : فى انفراد الثقة بالزيادة

إذا روى الحديث اثنان فأكثر وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخرون وكان المنفرد بالزيادة عدلاً ثقة فلا يخلو : إما أن تكون تلك الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث لا يمكن الجمع بينهما أو ليست مخالفة له ·

فإن كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه ولا يمكن الجمع بينهما كانا متعارضين وأخذا حكم الدليلين المتعارضين ·

وإن كانت الزيادة غير مخالفة للمزيد عليه فلا يخلو : إما أن يعلم تعدد المجالس · أو يعلم عدم تعددها ، أو لا يعلم واحد منهما ·

فإن علم تعـدد المجالس : قبلت تلك الـزيادة اتفاقًا - لأن الراوى عـدل ثقة - وذلك هو المقتـضى لقبول روايتـه ، وترك الغير لـتلك الزيادة لا يقدح فى قبـولها - لجواز أن تكون الزيادة وقعت فى مجلس لم يحضره من تركها . ومتى وجد المقتضى للقبول وانتفى المانع ، عمل بالمقتضى لسلامته عن المعارض فتقبل تلك الزيادة .

أما إن علم عـدم تعدد المجـالس بأن كان المجلس واحـد فإما أن يـكون تاركوا الزيادة ممن لا يجوز عليهم الغفلة عنها بأن كانوا عدد التواتر ، أو ممن يجوز عـلـيـهم ذلك .

فإن كانوا ممن لا تجوز عليهم الغفلة عن تلك الزيادة لم تقبل ، لأن تطرق الخطأ إلى راوى الزيادة أولى من تطرق الخطأ إليهم .

وإن كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عنها : فجمهور الفقهاء والمتكلمين يقولون : تقبل تلك الزيادة ، لأن الراوى عدل ثقة ، وعـدم رواية الغير لها يجوز أن يكون لأنه دخل المجلس بعد أن قيلت تلك الزيادة فيكون قد سمع بعض الحديث ولم يســمع البعض الآخـر ، ويجوز أن يكون لخـروجـه من المجلس قبل أن يسـمع تلك الزيادة ، أو أن يكون قد ذهل عن سماعها ، وهذه كلها احتمالات لا تقدح فى راوى الزيادة لأنهـا لا تنفى سمـاعه لهـا . وبذلك يكون المقتـضى قد سلم عن المـعارض فوجب العمل به .

وقال بعض العلماء لا تقبل تلك الزيادة مطلقًا :

وفصل البعض بين أن يكون الساكت عن الزيادة واحـدًا فتقبل تلك الزيادة وأن يكون الساكت جماعة فلا تقبل منه .

أما إن جهل الحـال فلم يعلم تعدد المجالس ولا اتحادها ، فـقال الآمدى يكون الحكم فى هذه الحالة كالحكم عند اتحـاد المجلس ، بل يكون قبول الزيادة هنا أولى ، لاحتمال اختلاف المجالس .

المثال : قوله عليه السلام « زكاة الفطر واجـبة على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين » فإن التقييد بالمسلمين زيادة تفرد بها مالك رحمه الله عن باقى الرواة .

هذا كله إذا كانت الزيادة من واحد وعدمها من واحد آخر . أما إذا زاد الراوى فى الحديث مـرة ، وحذف تلك الزيادة مرة أخـرى ، وكان المجلس الذى سمع فـيه

الحديث واحدًا . فإن كانت مرات الزيادة مساوية للمرات الأخرى ، أو كانت أكثر . قبلت تلك الزيادة ، لأن السهو فى نسيان ما سمع أكثر من إثبات ما لم يسمع .

* * *

المسألة السادسة : فى حذف بعض الخبر

إذا سمع الراوى حديثًا ثم أراد أن ينقل بعضه ويترك نقل البعض الآخر فلا يخلو ، إما أن يكون ما يراد تركه مستقلاً عما يراد نقله ، أو غير مستقل عنه .

فإن كان ما يراد تركه مستقلاً جاز ذلك مثل قوله عليه السلام « المؤمنون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم » لأن ذلك بمثابة أخبار متعددة ، والأخبار المتعددة يجوز لمن سمعها رواية البعض ، وترك رواية البعض الآخر .

أما إن كان ما يراد تركه غير مستقل بأن كان غاية مثل نهيه عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهى ، أو شرطًا مثل قوله عليه السلام « من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة » أو استثناء مثل قوله عليه السلام : « لا تبيعوا البر بالبر » الحديث إلى قوله « إلا سواء بسواء مثلاً بمثلٍ » لم يجز نقل البعض دون البعض الآخر ، لأن ذلك يفسد المعنى ، ويبدل الشرع ، وذلك لا يجوز .

* * *

المسألة السابعة : فى حكم القراءة الشاذة

القراءة الشاذة : هى التى لم تنقل بطريق التواتر كقراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات ﴾ وقراءته فى آية السرقة ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما ﴾ .

وقد اختلف العلماء فى الاحتجاج بها : فذهب الحنفية إلى أنها حجة .

وقال الآمدى وابن الحاجب : انها ليست بحجة - وهو الظاهر من مذهب الشافعى .

استدل الحنفية : بأن القراءة الشاذة لم تخرج عن كونها خبرًا لعدل ثقة - وخبر العدل الثقة مقبول - فكانت القراءة الشاذة مقبولة ويجب العمل بمقتضاها .

واستـدل الشافعـية : بأن الراوى نقل هذه القراءة على أنهـا قرآن ، ولـم ينقلها على أنها خبر عن الرسول عليه السلام ، فالخبرية منتفية عنها ابتداًء ، والقرآنية منتفية لأنها لا تثبت بخبر الواحد ، فلا يقبل هذا القول ولا يكون حجة .

ويرد ذلك : بأن نفى القرآنية لا ينفى الخبرية ، لأن القرآنية أخص من الخبرية - ونفى الأخص لا يسـتلزم نفى الأعم - وحيث أن الخـبر لم ينف كـان حجـة ويجب العمل به .

وبذلك يترجح مذهب الحنفية .

* * *

الكتاب الثالث

فى الإجماع

الإجماع لغةً - يطلق بإطلاقين :

أحدهما : العزم على الشىء والتصميم عليه ومنه قوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أمركم ﴾ أى اعزموا عليه . وقوله عليه الصلاة والسلام « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » أى يعزم .

وثانيهما : الاتفاق - يقال أجمع القوم على كذا - إذا اتفقوا عليه .

وقد اختلف العلماء : فى كون اللفظ حقيقة فى كل من المنعنيين أو فى أحدهما فقط - فذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظى بينهما - لأن اللفظ استعمل فيهما والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

وذهب البعض الآخر : إلى أنه حقيقة فى العزم مجاز فى الاتفاق - لأن اللفظ غلب استعماله فى العزم وقل استعماله فى الاتفاق - وما غلب استعماله أرجح - فيكون اللفظ حقيقة فيه لأن الحقيقة راجحة .

أما الإجماع عند الأصوليين : فهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر من العصور على أمر من الأمور .

فالاتفاق : معناه - الاشتراك فى الاعتقاد أو القول أو الفعل أو السكوت وهو جنس فى التعريف يشمل كل اتفاق ، سواء أكان من الكل أم من البعض وسواء أكان من المجتهدين وحدهم أم منهم ومن المقلدين أو من المقلدين فقط وسواء أكان المتفقون فى عصر واحد ، أو فى عصور مختلفة .

والمراد من أهل الحل والعقد : المجتهدون لأنهم هم أهل الإباحة والتحريم وليس المراد بعض المجتهدين بل المراد كلهم .

وهو قيد أول فى التعريف يخرج به اتفاق غير المجتهدين كالمقلدين واتفاق بعض المجتهدين دون البعض الآخر ، فإن كلا من هذين الاتفاقين لا يعتبر إجماعًا ولا يكون حجة ، وقولنا من أمة محمد، قيد ثان مخرج لاتفاق المجتهدين من غيرها

كاتفاق اليهود أو النصارى فلا يكون حجة بعد نسخ شريعتهم اتفاقًا ولا قبل نسخها خلافًا لأبى إسحاق الإسفراينى وجماعة .

وقولنا : « فى عصر من العصور » قيد ثالث قصد به بيان المراد من أهل الحل والعقد - بأنهم هم المجتهدون فى العصر الواحد . وليس المراد بهم المجتهدين فى جميع العصور حتى تقوم الساعة ، لأن ذلك يقضى بعدم تحقق الإجماع قبل انتهاء الحياة الدنيا ، وقولنا : « على أمر من الأمور » قيد رابع قصد به شمول الاتفاق : للاتفاق فى الشرعيات اللغويات والعقليات والدنيويات .

فالأول كحل البيع وحرمة الربا، والثانى ككون الفاء للتعقيب ، وثم للتراخى ، والثالث كحدوث العالم ، والرابع كالحروب وتدبير أمر الرعية .

فإن الإجماع فى كل ذلك حجة من غير خلاف فى الشرعيات واللغويات وعلى الراجح فى غيرهما .

وإنما زيد « من الأمور » بعد قولنا « على أمر » مبالغة فى الشمول - لأن الأمر عند الاقتصار عليه صالح لأن يكون المراد منه خصوص القول الطالب للفعل وأن يكون المراد به ما يشمل القول والفعل ، ولكن بعد بيانه بقولنا من الأمور أصبح متعينًا فيما يشمل القول والفعل معًا ، ضرورة أن الأمر الخاص بالقول لا يجمع على أمور وإنما يجمع على أوامر .

* * *

الاعتراض على التعريف

اعترض على هذا التعريف بكونه غير جامع ، وغير مانع .

أما أنه غير جامع فلأنه لا يشمل قول المجتهد الواحد إذا لم يوجد فى العصر الواحد غيره ، فإن قوله فى هذه الحالة يكون حجة كما صرح بذلك الرازى وأتباعه ، ومع ذلك فالتعريف لا يشمله لأن الاتفاق كما تقدم معناه المشاركة وهى مفاعلة من الجانبين فلابد فيها من التعدد .

وأما أنه غير مانع : فلأنه يشمل اتفاق المجتهدين فى حياة النبى ﷺ لأنه اتفاق لأهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر من العصور على أمر من الأمور ، مع أن الإجماع لا ينعقد فى حياة النبى ﷺ ولا يكون حجة وإنما الحجة فى قوله فقط .

دفع الاعتراضات

يدفع الاعتراض الأول : بأنه لا يلزم من كون المجتهد الواحد حجة لأن الاجتهاد منحصر فيه - أن يكون إجماعًا بل نقول هو حجة وليس بإجماع لأن الحجة أعم فلا يضرنا خروجه عن التعريف .

ويدفع الاعتراض الثانى : بأن الصحابة فى حياة الرسول ﷺ لا يصدق عليهم أنهم أهل الحل والعقد أى الإباحة والتحريم ، لأن الذى بيده التحريم والتحليل فى ذلك الوقت هو الرسول فقط ولذلك كان قوله هو الحجة .

* * *

مشتملات الكتاب الثالث

يشتمل الكتاب الثالث فى الإجماع على ثلاثة أبواب :

الباب الأول فى حجيته - الباب الثانى فى أنواعه - الباب الثالث فى شرائطه .

* * *

الباب الأول

فى حجية الإجماع - وفيه مسائل

المسألة الأولى : فى إثباته على منكريه

ذهب جمهور من العلماء ومنهم البيضاوى إلى أن الإجماع باعتبار ذاته ممكن ونقله إلى غير المجمعين متيسر وليس متعذرًا .

وذهب بعض الشيعة وأصحاب النظام إلى أن الإجماع باعتبار ذاته محال .

وذهب فريق إلى إمكانه باعتبار ذاته وتعذره باعتبار نقله .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأن الإجماع : لا يترتب على فرض وقوعه محال فى العادة وكل ما كان كذلك ممكنًا ، فالإجماع ممكن فى العادة .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن المجمعين إما أن يجمعوا عن دليل قاطع أو عن دليل ظنى ، فإن كان الأول : كانت العادة قاضية بنقله إلينا لتوفر الدواعى على نقله ، وبنقله يستغنى به عن الإجماع ، وإن كان الثانى لم يتحقق الاتفاق . لأن العادة تحيل إتفاقهم عن دليل ظنى ، ضرورة اختلاف قرائحهم وقوة تفكيرهم وموارد استنباطهم كما تحيل اتفاقهم على مأكول واحد كالدهن مثلاً أو مشروب واحد كعصير القصب أو ملبوس واحد كالصوف .

ومادام اتفاقهم عن دليل قاطع أو ظنى غير ممكن، لم يتحقق اتفاق لهم أصلاً ، لأن الاتفاق لا يكون إلا عن مستند، والمستند لا يخرج عن واحد من هذين الأمرين ، وأجيب عن ذلك من قبل الجمهور بجوابين :

الجواب الأول : نختار أن منشأ الاتفاق هو الدليل القاطع وتمنع توفر الدواعى على نقله لجواز الاكتفاء بنقل الإجماع لكونه أقوى منه .

الجواب الثانى : نختار أن منشأ الاتفاق هو الدليل الظنى ونمنع كون العادة قاضية بعدم الاتفاق عليه كعدم الاتفاق فى المأكول الواحد والمشروب الواحد ، لأن علم الاتفاق فى المقيس عليه منشؤه اختلاف الأمزجة والطبائع والشهوات وليس ذلك موجوداً فى استنباط الأحكام لأن الأحكام تؤخذ من الأدلة ، ويجوز أن يكون الدليل الذى دل على الحكم ظاهراً فيه ، فيرتفع الاختلاف لهذا الظهور .

واستدل أصحاب القول الثانى : فقالوا إما أنه ممكن فى العادة فإما قاله الجمهور وإما أنه يتعذر نقله إلى غير المجمعين فذلك لأن النقل يتوقف على أمور ثلاثة :

١ - معرفة المجمعين بأشخاصهم وأعيانهم .

٢ - معرفة الأمر الذى غلب على ظنهم .

٣ - معرفة أنهم اتفقوا عليه فى وقت واحد .

وكل هذه الأمور يتعذر معرفتها والوقوف عليها .

أما الأول : فلانتشار المجتهدين فى مشارق الأرض ومغاربها وذلك مما يجوز اختفاء أحدهم لحبسه أو أسره ، أو انقطاعه للعبادة أو كونه خامل الذكر لا يختلط بالناس فلا يعرف كونه من المجتهدين .

وأما الثانى : فلاحتمال أن يفتى بعض المجتهدين على خلاف ما غلب على ظنه

خوفًا من حاكم ظالم أو من مجتهد ذى منصب فى الدولة ، رأيه على خلاف ما ظنه ذلك المجتهد .

وأما الثالث : فلجواز أن يرجع أحدهم عن رأيه قبل أن يفتى فيه الباقون فلا يتحقق الاتفاق من الجميع فى وقت واحد .

ومن أجل هذا كله استبعد الإمام أحمد نقل الإجماع فقال : « من ادعى الإجماع فهو كاذب » .

وأجاب الجمهور : عن ذلك بأن هذا غير مطرد فى كل إجماع فإن إجماع الصحابة مثلاً لا يتعذر نقله ، لمعرفتهم بأعيانهم نظرًا لقلتهم ، ووجودهم فى مكان واحد ، وليس فيهم من هو خامل ، وخصوصًا المجتهد منهم وكان لهم من قوة الدين ما يمنعهم من الفتوى على خلاف ما يعتقدون ، لأنهم لا يخشون فى الحق لومة لائم ، ولا صولة صائل ، ولم ينقل عن أحدهمم أنه رجع عن فتواه قبل فتوى الآخر ، وإلا لاشتهر ذلك عنهم .

ومتى ثبت عدم تعذر النقل فى بعض الجزئيات بطل مدعاهم لأن السالبة الكلية تنتقض بالموجبة الجزئية .

* * *

المسألة الثانية
فى كون الإجماع حجةيجب العمل به

اختلف العلماء فى حجية الإجماع ووجوب العمل به على مذهبين .

أحدهما : وهو مذهب الجمهور أنه حجة ويجب العمل بمقتضاه .

وثانيهما : وهو مذهب النظام والخوارج والشيعة ليس بحجة .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن مشاقة الرسول ﷺ معناها منازعته ومخالفته فيما جاء به عن ربه ، وسبيل المؤمنين معناه ما اختاره المؤمنون لأنفسهم من قول ، أو اعتقاد ، أو عمل .

وقد جعل الله كلا من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين موجبًا للعقاب بدخول جهنم وبئس المصير - لأنه عطفهما على بعض بالواو المفيدة للتشريك في الحكم والإعراب - وما دام اتباع غير سبيل المؤمنين موجبًا للعقاب فيكون محرمًا ، ويكون اتباع سبيل المؤمنين واجبًا ، لأنه لا واسطة بينهما فإن اتباع أحدهما يقضى بعدم اتباع الآخر . وبذلك يكون سبيل المؤمنين حجة يجب العمل بمقتضاه وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثمانية :

الوجه الأول : لا نسلم أن كلا من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين يوجب العقاب وحده ، بل نقول مجموعهما هو الموجب للعقاب كما يقتضيه ظاهر الآية ، فإن الله جمعهما ثم أردف الحكم بعد ذلك - ولا يلزم من كون المجموع موجبًا للعقاب أن يكون كل منهما موجبًا له ، فإن الجمع بين الأختين محرم وكل منهما على انفراد لا تحريم فيه .

ويجاب عن ذلك : بأن مشاقة الرسول وحدها توجب العقاب اتفاقًا ، فلو كان اتباع سبيل غير المؤمنين لا يوجب العقاب وحده ، لم يكن فى جمعه مع المشاقة فائدة ، ويكون ذلك عبثًا ، وهو مما يتنزه عنه القرآن .

الوجه الثانى : سلمنا أن كلا منهما محرم يوجب العقاب وحده ولكن تحريم المشاقة مشروطًا بتبين الهدى اتفاقًا فيكون تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين مشروطًا به أيضًا لأنه معطوف على المشاقة والعطف يقتضى المشاركة ولا شك أن لفظ الهدى عام لاشتماله على أل الاستغراقية فيكون الشرط تبين كل أنواع الهدى ، ومن جملة أنواع الهدى الدليل الذى استند إليه المجمعون فى إجماعهم فإن ظهر له هذا الدليل لم يكن للإجماع فائدة ، وإن لم يظهر له لم تحرم المخالفة لانعدام المشروط بانعدام شرطه .

ويجاب عن ذلك من وجهين :

١ - لا نسلم اقتضاء العطف المشاركة فى كل شىء ، بل نقول العطف يقتضى المشاركة فى الإعراب والحكم لا غير .

٢ - سلمنا أنه يقتضى المشاركة فى كل شىء ، ولكن نقول تبين الهدى

المشروط فى مشاقة الرسول معناه قيام الدليل على وحدانيته تعالى وصدق نبوته عليه السلام ، فتكون حرمة اتباع سبيل غير المؤمنين مشروطة بذلك ، وهو ليس محل خلاف .

الوجه الثالث : سلمنا أن ابتاع غير سبيل المؤمنين حرامًا ولكن لم لا يجوز أن يكون الغير هو الكفر ، وسبيل المؤمنين هو الإيمان ، وبذلك يكون الكفر حرامًا والإيمان واجبًا ، وهو قدر متفق عليه .

ويقوى ذلك أمران - أحدهما : أن الآية نزلت فى شأن المرتد - **وثانيهما** أن لفظ « غير » لا عموم فيه لأن إضافته إلى المعرفة لا تفيده تعريفًا لتوغله فى الابهام كما يقول النحاة ، فهو مطلق والمطلق يتحقق فى رأى فرد من الأفراد فليكن ذلك الفرد هو الكفر لأن حرمته محل اتفاق .

ويجاب عن ذلك : بأن العموم استفيد من دليل آخر هو صحة الاستثناء فى الآية فإنه يصح أن يقال ومن يتبع غير سبيل المؤمنين إلا كتاب الله نصله الخ . « والاستثناء معيار العموم ، كما يقول الأصوليون » وسبب النزول لا يصلح أن يكون مخصصًا لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند الجمهور .

الوجه الرابع : سلمنا العموم ولكن لا نسلم أن سبيل المؤمنين هو الإجماع بل نقول سبيلهم هو الدليل الذى استندوا إليه فى إجماعهم ، وسندنا فى ذلك أن السبيل فى اللغة هو الطريق الذى يمشى عليه : وهذا المعنى يتعذر إرادته هاهنا فيكون المراد أقرب مجاز إليه وأقرب مجاز إلى المعنى الحقيقى هو الدليل الذى أجمعوا عليه ، لمشاركته له فى أن كلا منهما يوصل إلى المقصود من غير واسطة .

أما حمل السبيل على الإجماع فهو حمل له على المجاز المرجوح لأن الإجماع يوصل إلى المقصود بواسطة الدليل الذى استندوا إليه .

ويجاب عن ذلك بأن السبيل فى اللغة كذلك على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل ، ومنه قوله تعالى لنبيه عليه السلام « قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى » وحينئذ فلا مانع لغةً من حمله على الإجماع بل حمله على الإجماع أولى من حمله على الدليل ، لأن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد ، والدليل يعمل به المجتهد فقط والحمل على الأعم أولى تكثيرًا للفائدة .

الوجه الخامس : سلمنا أن سبيل المؤمنين هو ما يختارونه لأنفسهم من قول أو

فعل ، ولكن لا نسلم وجوب اتباعهم فى كل سبيل ، إنما يجب اتباعهم فى السبيل الذى كانوا به مؤمنين ، فإن الآية باعتبار ظاهرها إنما تفيد ذلك ، فإن من قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين إنما يفهم من قوله هذا المنع من ترك الأسباب التى صاروا بها صالحين دون غيرها من الأسباب كالأكل والشرب ، ولا شك أن السبيل الذى كانوا به مؤمنين هو امتثالهم للأوامر واجتنابهم للنواهى فتكون طاعتهم واجبة فى ذلك وهذا ليس محل خلاف .

ويجاب عن ذلك : بأن جعل سبيل المؤمنين ما ذكر يقتضى بأن تكون مخالفة سبيلهم هى عين مشاقة رسول الله لأن المشاقة معناها ترك العمل بما جاء من الايمان بالله تعالى والشريعة المعلومة ، وبذلك يوجد التكرار فى الآية وذلك بعيد .

الوجه السادس : سلمنا أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، ولكن لا نسلم أن ذلك يقضى بوجوب اتباع سبيلهم ، وقولكم أنه لا واسطة بينهما ممنوع فإن ترك العمل بهما معًا لا يعتبر اتباعًا لسبيل المؤمنين كما لا يعتبر اتباعًا لسبيل غيرهم ، لأن الاتباع معناه الإتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى فعله ، ومن ترك العمل بهما معًا لا يقال أنه متبع لواحد منهما ، فيكون الترك لهما معًا واسطة .

ويجاب عن ذلك : بأن أهل العرف لا يفهمون من قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين إلا الأمر باتباع سبيلهم ، ولذلك ينكرون عليه قوله بعد ذلك ولا تتبع سبيلهم ، والآية من هذا القبيل فتكون منزلة على ما يفهمه أهل العرف الصحيح ، وبذلك تكون مفيدة لوجوب اتباع سبيل المؤمنين .

الوجه السابع : سلمنا أن اتباع سبيلهم واجب ولكن لا نسلم وجوب اتباعهم فى كل شىء وذلك لأمرين :

أحدهما : أنه لا يجب اتباعهم فى المباح وإلا لكان واجبًا وهو باطل .

وثانيهما : أن الحكم الذى أجمعوا عليه إنما ثبت عندهم بالدليل الذى استندوا إليه لا بالإجماع لأن الإجماع حجة لغيرهم وليس حجة لهم .

وحينئذ فإن وجبت طاعتهم فى كل ما فعلوا كان علينا أن نثبت الحكم بالدليل بالإجماع فلاً يكون الإجماع حجة مستقلة وهو خلاف المعروف ، وإن وجب علينا إثباته بالإجماع لا بالدليل كان ذلك اتباعًا لغير سبيلهم .

ويجاب عن الأول : بأن اتباعهم فى المباح واجب بمعنى أنه يجب اعتقاد إباحته وفعله على أنه مباح لا على أنه مندوب أو واجب ، كما وجب علينا اتباع الرسول فيما يفعله مع أن ما يفعله قد يكون مباحًا .

ويجاب عن الثانى : بأن عدم اتباعه فى الدليل الذى أثبتوا به الحكم خارج عن الدليل المقتضى لوجوب اتباعهم المخرج له وهو الاتفاق على أن الإجماع لا يبحث عن سنده فيبقى ما عداه على الوجوب لعدم المخصص .

الوجه الثامن : سلمنا وجوب الاتباع فى كل شىء إلا ما خصه الدليل ، ولكن نقول الآية لا دلالة فيها على وجوب اتباع مجتهدى عصر من العصور بل إنما توجب اتباع كل المؤمنين لأن المؤمنين فى الآية لفظ عام ، وكل المؤمنين هم الموجودون إلى أن تقوم الساعة .

ويجاب عن ذلك : بأن الله تعالى لما جعل مخالفة المؤمنين موجبة للعقاب إنما قصد بذلك الترغيب فى الأخذ بعملهم والزجر عن مخالفتهم ، والترغيب فى العمل إنما يكون فى دار الدنيا لأنها هى دار العمل والتكليف .

وما دام الأمر كذلك كان المراد بالمؤمنين بعضهم وهم مجتهدوا كل عصر من العصور المختلفة وتكون الآية مفيدة لحجية الاجماع وهو المطلوب .

الدليل الثانى قوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى عدل الأمة حيث جعلها وسطا - والوسط العدل - وعلل سبحانه وتعالى ذلك بكونهم شهداء على الأمم السابقة فى تبليغ أنبيائهم الرسالة وأداء الأمانة .

وتعديل الله تعالى للأمة يجعلها معصومة من الخطأ فى القول أو الفعل معصومة عن الذنب فلا يصدر منها كبيرة ولا صغيرة لأنه تعالى يعلم سرهم ونجواهم فلا يعدل من ليس عدلاً فى الواقع ونفس الأمر ، والعصمة من الخطأ توجب قبول قول المعصوم أو فعله - فكان الإجماع حجة والعمل به واجبًا - وهو المطلوب .

نوقش هذا من وجهين : **أحدهما** أن العدالة : فعل العبد ، لأنها أداء الواجبات واجتناب المنهيات ، وجعل الأمة وسطًا فعل الله تعالى - وتعديل الغير للشخص لا يجعله عدلاً باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لأن غايته إخبار عن عدالته وقد يكون الإخبار مطابقًا للواقع وقد يكون غير مطابق له - فلا تزال عدالة الأمة غير ثابتة .

وثانيهما : بأن التعديل من الله للأمة معلل بقبول شهادتها يوم القيامة على الأمم السابقة - والعدالة ، إنما تعتبر وقت أداء الشهادة - فتكون الآية مفيدة لعدالة الأمة يوم القيامة فقط - ولا يلزم من ذلك ثبوت عدالتها فى الدنيا حتى يحتج بقولها .

وأجيب عن الأول : بأن تعديل الله للأمة يجعلها عدولاً باعتبار الواقع ونفس الأمر لأنه إخبار بالعدالة ممن لا يحتمل قوله إلا الصدق لأنه يعلم سرهم ونجواهم وهو خالق لأفعالهم ، بيده ملكوت كل شىء وهو على كل شىء قدير .

وأجيب عن الثانى : بأن سياق الآية مشعر بأن الأمة الإسلامية قد امتازت غير غيرها من الأمم بهذه الميزة المذكورة فيها ، فلو جعلت عدالتها خاصة بيوم القيامة لما امتازت بتلك الميزة المذكورة لأن الأمم جميعها يوم القيامة عدول .

ويقوى ما قلناه أن الله عبر بلفظ الماضى فقال « جعلناكم » ولم يعبر بالمضارع فيقول سنجعلكم وهذا مما يفيد تحقق العدالة فى الدنيا لأن الأصل فى الكلام الحقيقة ولا يعدل عنها إلا لدليل ولا دليل .

الدليل الثالث : ثبت من طريق التواتر المعنوى عن النبى ﷺ ما يفيد عصمة الأمة عن الخطأ وأنها لا تجتمع على ضلالة وهذا موجب لصدقها قطعًا فيكون قولها حجة .

من ذلك : قوله عليه السلام ، لا تجتمع أمتى على خطأ - لا تجتمع أمتى على ضلالة - سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتى على الضلالة فأعطانيها - يد الله مع الجماعة - من شذ شذ إلى النار ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن - وغير ذلك كثير . فهذه الأحاديث وإن لم تكن متواترة باعتبار أحادها - إلا أن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة عن الخطأ متواتر والمتواتر المعنوى كالمتواتر اللفظى فى إفادة العلم لما يدل عليه - وقد تقدم ذلك فى السنة المتواترة .

واستدل النظام ومن معه بما يأتى :

أولاً قوله تعالى : ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ ووجه الدلالة من الآية ظاهر فإن الله تعالى أمر برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله ولم يأمره برده إلى الأمة فكان ذلك دليلاً على أن قولها غير معتبر ، فلا يكون حجة .

يجاب على ذلك : بأن الآية حجة عليكم وليست حجة لكم لأن حجية الإجماع من المتنازع فيها فيجب ردها إلى الله ورسوله ، وبالرد إليهما يتبين أن الإجماع حجة ، فنحن قد عملنا بالآية وأنتم لم تعملوا بها .

ثانيًا : تصويب النبى ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن مع أنه لم يذكر الإجماع من المراجع التى يرجع إليها فى الحكم وذلك مما يدل على أن الإجماع ليس حجة وإلا لقال الرسول عليه السلام لمعاذ « لقد تركت الإجماع ، فعليك الرجوع إليه » .

يجاب عن ذلك : بأن النبى عليه السلام إنما صوبه لأنه أتى بالأدلة التى يمكن العمل بها فى ذلك الوقت والتى تعتبر حجة فى زمنه عليه السلام والإجماع لا ينعقد فى حياته فلا يكون حجة ، لأن الحجية وصف له والوصف لا يتحقق بدون الموصوف .

وثالثًا : بأن الأمة الإسلامية أمة كغيرها من الأمم وقول غيرها لا يعتبر حجة فقولها لا يكون حجة كذلك لعدم الفارق .

ويجاب عن ذلك : بإبداء الفارق وهو أن الأمم السابقة لم يوجد من الأدلة ما يوجب صدقها ، بخلاف الأمة المحمدية فإن الدليل على صدقها وعصمتها من الخطأ موجود - وقد سبق بيانه .

ورابعًا : وهو خاص بالشيعة ، وحاصله أن الله تعالى يجب عليه أن يبعث فى كل زمان إمامًا يأمر الناس بالطاعة وينهاهم عن المعصية ويكون هذا لإمام معصومًا عن الخطأ والكذب ، فإذا أجمعت الأمة على شىء وجب قبول قولهم لوجود هذا الإمام المعصوم فيهم .

ويجاب عن ذلك أولاً : بأن هذا مبنى على وجوب رعاية المصالح على الله تعالى ، وهو مذهب فاسد لا يعترف به الأشاعرة .

وثانيًا : بإن الشيعة جوزوا الكذب على هذا الإمام خوفًا أو تقيةً كما جوزوا أن يكون خامل الذكر خفيًا غير ظاهر للناس ومع هذا التجويز لا يتأتى عصمته عن الكذب كما لا يتحقق المقصود من بعثه وهو الأمر بالطاعة والنهى عن المعصية ، وما دام الأمر كذلك فلا موجب لقبول خبره .

* * *

المسألة الثالثة : فى إجماع أهل المدينة

ليس إجماع أهل المدينة إجماعًا بالمعنى الذى سبق تعريفه به ، لأنهم بعض المجتهدين والإجماع اتفاق كل المجتهدين الموجودين فى عصر واحد .

ومن هنا قال جمهور العلماء أن إجماعا أهل المدينة ليس حجة على غيرهم إذا خالفهم لأن الأدلة إنما أثبتت عصمة الكل عن الخطأ ولم تثبت عصمة البعض عنه - فكان قول الكل هو الحجة .

وقال مالك رضي الله عنه أن إجماعهم حجة إذا كانوا من الصحابة أو التابعين واستدل على ذلك بما يأتى :

أولاً : قوله عليه السلام « أن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد » .

ووجه الدلالة : من الحديث أن النبى ﷺ أخبر عن المدينة بأنها طيبة وأنها تنفى الخبث والمراد نفى الخبث عن أهلها فلا يقع الخبث منهم والخطأ نوع من الخبث فلا يقع من أهل المدينة خطأ ، فيجب قبول قولهم لعصمتهم وهو المدعى .

وثانيًا : بإن الصحابة والتباعين رضوان الله عليهم أجمعين أعرف الناس بأحوال الرسول عليه السلام وخصوص من وجد منهم بالمدينة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل ، فإذا أجمعوا على أمر أحالت العادة أن يكون ذلك الإجماع عن دليل مرجوح ، وقضت بأن يكون عن دليل راجح فيقبل قولهم لذلك ويكون حجة على غيرهم .

يناقش الدليل الأول من وجهين :

١ - لا نسلم أن الخطأ ، نوع من الخبث بل هو مباين له ، لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهى عنه - يدل لذلك قوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ وقوله الكلب خبيث وثمنه خبيث ، ومهر البغى خبيث .

٢ - سلمنا أن الخطأ نوع من الخبث ، ولكن نقول أن الإخبار عن المدينة بأنها طيبة تنفى الخبث لا ينافى أن غيرها كذلك ، وتخصيصها بالذكر لإظهار شرفها وخطرها ، فيكون خبر غيرهم مقبولاً كخبرهم متى تحققت فيهم العصمة .

ويناقش الدليل الثانى : بأن ما قيل فى أهل المدينة من الصحابة والتابعين يتحقق فى الصحابة والتابعين من غـير أهلها كأهل البصرة والكوفة ، وكـان مقتضى هذا أن يكون إجماعهم حجة ، مع أن مالكًا لم يقل بذلك ·

وإذا علم أم مدار الاجتهـاد فى الأحكام على النظر والبحث والاستدلال وذلك لا يختلف بالقـرب والبعد ولا بـاختلاف الأمـاكن ، علم أن تخصيص إجـماع أهل المدينة بالحجية لا وجه له ·

* * *

المسألة الرابعة : فى إجماع العترة

العترة هم على وفاطمة والحسن والحـسين ، لأنهم أهل البيت المقصودون بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَ يُرِيدُ اللهُ لِيُـذْهِبَ عَنكُمُ الرَّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ ويدل ذلك أنه لما نزلت هذه الآية جمع النبى عليه السلام هؤلاء الأربعة ولف عليهم كساء ثم قال هؤلاء أهل بيتى ·

وقد اختلف العلماء : فى اجماع العـترة ، فالجمهور على أن اجـماعهم ليس حجة على غيرهم عند المخالفة - لما سبق بيانه فى اجماع أهل المدينة ·

وقال الشيعة الزيدية والإمامية : أن إجماعهم مع وجود المخالف لهم حجة ·

واستدلوا على ذلك بما يأتى :

أولا قوله تعالى : ﴿ إِنَّماَ يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرَّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيـرًا ﴾ ووجه الدلالة من الآية أن العترة هـم أهل البيت - كما تقـدم والله تعالى أخبـر بنفى الرجس عنهم - والخطأ رجس - فيكون منفـيا عنهم وحيـث انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة - وهو المدعى ·

وثانيا : قوله علـيه الصلاة والسـلام : « إنى تارك فيكم مـا إن تمسكتم به لن تضلوا كتـاب الله ، وعتـرتى » ووجه الاستـدلال من الحديث ظاهر فإن الـنبى عليه السلام جعل التمسك بالعترة رافعًا للضلال كالتمسك بالكتاب والكتاب حجة من غير خلاف فإجماع العترة يكون حجة كذلك ·

يناقش الدليل الأول بأن المراد من أهل البـيت فـى الآية زوجـات النبى عليـه السلام ، لسابق الآية وهو قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبُرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ

الأُولَى ﴾ ولاحقها وهو قوله تعالى : ﴿ واذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالحِكْمَةِ ﴾ والمراد بنفى الرجس عنهن دفع التهمة وامتداد الأعين بالنظر إليهن .

وقول النبى عليه السلام فى على ومن معه ، هؤلاء أهل بيتى لا ينافى أن أهل بيت له كذلك ، فالآية لا دلالة فيها على أن قول العترة بخصوصهم حجة .

ويناقش الدليل الثانى : أولاً بأن الحديث خبر آحاد وهو لا يحتج به عند الشيعة .

وثانيًا : بأن الحديث على فرض الاحتجاج به محمول على قبول روايتهم للحديث عن رسول الله ﷺ جمعًا بين هذه الرواية والرواية الأخرى : « كتاب الله وسنتى » لأن الجمع بين الحديثين أولى من ترك العمل بأحدهما .

* * *

المسألة الخامسة
فى إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة

الخلفاء الأربعة : هم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى : لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم ملكًا عضوضًا، وكانت مدة هؤلاء الأربعة ثلاثين سنة .

وقد اختلف العلماء فى إجماعهم ، فالجمهور على أن إجماعهم على شىء مع وجود المخالف لا يكون حجة على غيرهم - لما سبق بيانه غير مرة .

وقال الإمام أحمد والقاضى أبو حازم من الحنفية أنه حجة وإن وجد المخالف .

واستدلا على ذلك بقوله عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » فقد أمر النبى باتباع سنتهم كما أمر باتباع سنته - واتباع سنته واجب ، فاتباع سنتهم كذلك فيكون إجماعهم حجة .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن المراد من الحديث أن الخلفاء الأربعة أهل لاقتداء الغير بهم - إذا كان من أهل التقليد ، وليس المراد به جعل إجماعهم حجة بحيث يجب على المجتهد اتباع قولهم وإن خالف ما غلب على ظنه - لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً آخر ، وإنما يعمل بما غلب على ظنه فقط .

* * *

المسألة السادسة

فيما يكون الإجماع حجة فيه ، وما لا يكون

يكون الإجماع حجة ويجب العمل به فى الأمور الآتية :

١ - الشرعيات مثل وجوب الصلاة ، والزكاة والصوم ، والحج .

٢ - اللغويات ككون الفاء للتعقيب ، وثم للتراخى ، والواو لمطلق الجمع .

٣ - الأمور الدنيوية مثل تدبير الجيوش ، وترتيب أمور الرعية خلافًا للقاضى عبد الجبار فى أحد قوليه ، محتجًا بأن قول الرسول لم يعتبر حجة فى الأمور الدنيوية لقوله عليه السلام « أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم » فالإجماع لا يكون أعظم شأنًا من قوله عليه السلام .

٤ - الأمور العقلية الدينية التى لا تتوقف حجية الإجماع عليها مثل رؤية الله تعالى فى غير جهة ، ونفى الشريك عنه سبحانه ، وحدوث العالم ، خلافا لإمام الحرمين حيث قال : لا أثر للإجماع فى العقليات لأن المعتبر فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ، ولم يعضدها وفاق .

وإنما كان الإجماع حجة فى الأمور السابقة لأن الدليل المثبت لحجيته لم يخصصها بشىء معين فتخصيص الإحتجاج به بالبعض دون البعض تخصيص بلا مخصص .

ولا يكون الإجماع حجة ، ولا يصلح الاستدلال به فى الأمور العقلية الدينية التى يتوقف عليها حجيته ، مثل وجود الله تعالى ونبوة محمد عليه السلام لأن ذلك يوجب الدور الباطل .

وبيان ذلك أن الإجماع إنما ثبتت حجيته بالأدلة الدالة على ذلك من الكتاب والسنة فتكون صحة الاحتجاج به متوقفة على الكتاب والسنة ، وصحة الاستدلال بهما متوقفة على وجود الله تعالى ونبوة رسوله عليه السلام ، وبذلك تكون صحة الاحتجاج به متوقفة على وجود الله ورسالة الرسول ، فلو جعل الإجماع حجة فى هذين الأمرين لكانا متوقفين فى إثباتهما عليه - لأن المدلول يتوقف على دليله - وقد عرفنا قبل ذلك أن حجية الإجماع متوقفة عليهما - وبذلك يكون كل منها قد توقف على الآخر وهذا هو الدور بعينه ، والدور باطل .

* * *

المسألة الأولى

فى إحداث قول ثالث - بعد قولين فى المسألة

إذا تكلم المجتهدون فى عصر من العصور فى مسألة من المسائل ولم يقولوا فيها الا قولين فهل يجوز لمجتهدين آخرين فى عصر آخر أن يحدثوا فيها قولاً ثالثًا ؟

اختلف الأصوليون : فى ذلك على أقوال ثلاثة - القول الأول لا يجوز إحداث قول ثالث فى المسألة مطلقًا سواء كان القول الثالث رافعًا لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له - وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء - القول الثانى يجوز مطلقًا وإلى ذلك ذهب الظاهرية وبعض الحنفية - القول الثالث - التفصيل بين ما يرفع متفقًا عليه فلا يجوز وما لا يرفعه فيجوز ، وهو المختار للرازى والبيضاوى والآمدى وابن الحاجب .

الأمثلة :

١ - اشترى شخص جارية بكرًا ثم وجد بها عيبًا بعد أن وطئها - قيل لا يردها على بائعها - وقيل يردها عليه مع أرش البكاره - فالقول بردها مجانًا قول ثالث .

٢ - الجد مع الإخوة فى الميراث - قيل الجد يرث المال كله - وقيل يقاسم الإخوة فالقول بأنه لا يرث أصلاً قول ثالث .

٣ - مذبوح تركت التسمية عليه - قيل لا يؤكل مطلقًا - وقيل يؤكل مطلقًا ، فالقول بأنه يؤكد إذا تركت سهواً ولا يؤكل إذا تركت عمدًا قول ثالث .

٤ - زوج مع أبوين - أو زوجة مع أبوين - قيل للأم ثلث المال كله فيهما قيل لها ثلث الباقى فيهما - فالقول بأن لها ثلث المال فى زوج وأبوين وثلث الباقى فى زوجة وأبوين قول ثالث .

* * *

الأدلة

استدل المجوزون مطلقًا بما يأتى :

أولاً : اختلاف المجتهدين الأولين فى المسألة على قولين مشعر بأنها مسألة اجتهادية ، والمسألة الاجتهادية لا يكلف فيها المجتهد إلا بما وصل إليه اجتهاده فإذا

جاء أهل العصر الثانى وأداهم اجتهادهم فى المسألة إلى قول ثالث ، كانوا مكلفين بالعمل به لأنه لا مانع يمنع من العمل به إلا إجماع السابقين على عدم العمل به ، ولم يوجد ذلك الإجماع منهم ·

وما دام المقتضى موجودًا والمانع منتفيًا وجب العمل بما وصل إليه اجتهادهم ·

رد هذا : بأن السابقين قد أجمعوا على عدم جواز العمل بالقول الثالث لأن كلا من الفريقين يدعى أن ما ذهب إليه هو الحق وأن غيره لا يجوز العمل به ، ولا شك أن القول الثالث غير القولين ، فيكون العمل به ممنوعًا من الفريقين اتفاقًا ، وعلى ذلك فالمقتضى للعمل وهو تسويغ الاجتهاد قد منع منه مانع وهو الاتفاق على عدم العمل بغير القولين ·

وثانيهما : لو لم يجز إحداث قول ثالث فى المسألة بعد وجود قولين فيها لما وقع ذلك من التابعين ، لأنهم أحرص الناس على ترك الممنوع شرعًا لكنه قد وقع ذلك منهم ، فإن الحسن بن سيرين وغيره معه قالوا إن الأم تأخذ ثلث الباقى فى زوجة وأبوين ، وتأخذ ثلث الكل فى زوج وأبوين مع أن الصحابة ليس لهم إلا قولان فى المسألتين - ثلث الكل - أو ثلث الباقى ·

نوقش هذا من قبل المفصل : بأن التفصيل المذكور لم يرفع مجمعًا عليه ، فإن الأم وارثة على كل حال ، فجواز مثل ذلك لا يضرنا لأننا نقول به ·

ونوقش من قبل المانعين : بأن آحاد التابعين ليس معصومًا وإنما المعصوم كلهم ولم ينقل عن الكل أنهم فعلوا ذلك أو أقروا من فعله - ففعله من البعض لا يعتبر دليلاً على الجواز ·

واستدل المانعون مطلقا بما يأتى :

أولا : إحداث القول الثالث إما أن يكون لغير دليل ، أو لدليل لم يطلع عليه الأولون ، أو لدليل اطلعوا عليه ولكنهم تركوا العمل به ، فالأول باطل باتفاق ، والثانى باطل كذلك ، لأن العادة تحيل عدم إطلاعهم عليه مع كثرة بحثهم ، ولأن ذلك يقضى بخطأ الأولين فيما ذهبوا إليه ، والأمة تصان عن الخطأ ·

وإن كان الثالث فهو باطل كذلك ، لأن إطلاعهم على الدليل وتركهم إياه دليل على أنه مرجوح فلا يصح الاعتماد عليه والأخذ به ، لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح غير جائز ·

وثانيًا : بأن أهل العصر الواحد حينما يختلفوا فى المسألة على قولين فقط يكون ذلك اتفاقًا منهم على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث فيها ، لأن كلا من الفريقين يمنع العمل بغير ما ذهب إليه ، والقول الثالث مغـاير لما قال به كل منهما فكان متفقًا على عدم الأخذ به فإحداثه فيه مخالفة لهذا الإجماع - ومخالفة الإجماع غير جائزة .

نوقش هذا : بأن اتفاقهم على عدم العمل بغير ما ذهبوا إليه مشروط بشرط هو عدم وجـود ذلك الغير ، فإذا وجـد القول الثالث فـقد زال شرط العمل به فـيذهب المشروط وهو عدم العمل ويثبت جواز العمل بذلك الغير .

وأجيب عن هذه المناقـشة : بأن ذلك منقوض باتفاق أهل العـصر الواحد على قول واحد فى المسألة ، فـإن مثل هذا الاتفاق تحرم مخالفـته مع أنه يمكن أن يقال أن عدم العمل بغير هذا القول مشروط بعدم وجود ذلك الغير - فإذا وجد زال المشروط لزوال شرطه .

ورد ذلك بأنه كان من الممكن أن يقال ذلك فى الإجماع على قول واحد ولكن منع من القول به الدليل الـذى دل على المنع ، بخلاف غيره فـإنه لم يمنع منه الدليل فبقى على أصله من الاشتراط .

واستدل المفصلون : بأن القول الثالث إذا كان رافعًا لما اتفق عليه الأولون يكون إحداثه مخالفًا للإجماع ، ومخالفـة الإجماع غير جائز لهذا منع من إحداثه أما إذا لم يكن رافعًا لما اتفـق عليه لم يكن فيه مخـالفة للإجماع ، وليس هناك مـانع خلافه - فيكون المقتضى وهو كون المـسألة اجتهادية موجودًا ، والمانع منتفيًـا ، فيجوز احداث القول الثالث ، عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

فمثلاً القول بأن الجد لا يرث مع الإخوة فيه رفع لما اتفق عليه وهو توريثه شيئًا من التركة قطعـًا ،والقول بأن المتوفى عنها زوجهـا إذا كانت حاملاً ، تعتـد بالأشهر فقط . فيه رفع لما اتفق عليه وهو مراعاة الحمل فى الاعتداد ، فإن الذى قيل فى هذه المسألة قولان - أحدهما - أنها تعتد بالحمل فـقط ، وثانيهما أنها تعتد بأبعد الأجلين منهما . فإحداث قول ثالث فى ذلك غير جائز لمخالفة الإجماع .

أما القول : بأن متروك التسمية يؤكل إذا تركت سهوًا ولا يؤكل إذا تركت عمدًا فليس فيه رفع لمجـمع عليه بل فيه مـوافقة من الفريقين من وجه دون وجـه فإحداث قول ثالث فى مثل ذلك جائز لعدم المانع .

فإن قيل أن التفصيل بين الترك عمدًا والترك سهوًا فيه رفع لما أجمعوا عليه وهو عدم التفصيل ، فكان مقتضى ذلك منعه لمخالفته الإجماع .

قلنا جوابا عن ذلك : أن سكوتهم عن التفصيل قد يكون لعدم خطوره ببالهم فلا يكون قولا منهم بعدم التفصيل وإنما يكون عدم التفصيل قولاً لهم إذا صرحوا به - والمفروض أنهم لم يصرحوا بذلك .

***

المسألة الثانية

فى إحداث فرق بين المسألتين - بعد عدم الفرق بينهما

إذا أفتى بعض المجتهدين فى عصر بحكم واحد فى مسألتين فقال مثلاً لا تجب الزكاة فى مال الصبى ولا فى الحلى المباح ، وأفتى البعض الآخر فى العصر نفسه بحكم يخالف هذا ، تجب الزكاة فى مال الصبى والحلى المباح ، ولم يوجد من أهل العصر الواحد من يفرق بين المسألتين فى الحكم - فهل يجوز لمن بعدهم أن يفرق بينهما فيه ، بأن يقول مثلاً تجب الزكاة فى مال الصبى ، ولا تجب فى الحلى المباح .

اختلف الأصوليون فى ذلك : على أقوال ثلاثة :

١ - يجوز مطلقًا « اتحد الجامع بين المسألتين أو اختلف » .

٢ - لا يجوز مطلقًا .

٣ - وهو المختار للبيضاوى ، تجوز التفرقة عند اختلاف الجامع ولا تجوز عند اتحاده .

ومحل النزاع إذا لم ينصوا على عدم الفرق بينهما ، فإن نصوا على ذلك فلا خلاف فى عدم جواز التفرقة بين المسألتين فى الحكم .

***

الأدلة

استدل المجوزون مطلقًا : بأنه لو لم تجز التفرقة المذكورة لما وقعت لكنها وقعت، فكانت جائزة .

دليل الصغرى : أن السلف وجد منهم فى الجماع والأكل نسيانًا قولان فقط :

أحدهما : يوجبان الفطر لأن فيهما تناولاً لما يضاد الصوم .

وثانيهما : لا يوجبانه للنسيان ، فالعلة متحدة فى المسألتين ومع ذلك فإن الثورى فرق بينهما ، فحكم بالفطر فى الجماع ولم يحكم به فى الأكل .

ويجاب على ذلك : بأن مذهب الثورى ليس حجة فلا يصح الاستدلال به لجواز أن يكون من الذين يرون إحداث التفرقة بين المسألتين فيكون من المخالفين ، وقول أحد الخصمين لا يكون حجة على الخصم الآخر .

واستدل المانعون مطلقًا : بأن فتوى البعض فيها بحكم والبعض الآخر بحكم يخالفه من غير أن يفرقوا جميعًا بين المسألتين إجماع منهم بأن حكهما متحد . فالقول بالتفرقة فيه مخالفة لهذا الإجماع ، ومخالفة الإجماع لا تجوز .

ويرد ذلك : بأن عدم التفرقة من أهل العصر الواحد ، لسكوتهم عنها وعدم خطورها على بالهم ، ليس قولاً منهم بعدم التفرقة ، فإن عدم التفرقة إنما تكون قولاً لهم إذا صرحوا بها - وفرض المسألة أنهم لم يصرحوا بشىء من ذلك .

واستدل المفصل : بأن اتحاد الجامع بين المسألتين يعتبر كالنص من أهل العصر الواحد على عدم التفرقة بينهما فى الحكم ، فالتفرقة حينئذٍ فيها مخالفة لما أجمعوا عليه ، ومخالفة الإجماع غير جائزة .

أما عند اختلاف الجامع بينهما فلم يوجد منهم النص على عدم التفرقه فكانت جائزة ، لوجود المقتضى ، وانتفاء المانع .

فمثلاً العمة والخالة الجامع بينهما فى الإرث وعدمه متحد فإن من ورثهما معًا قال لإنهما من ذوى الأرحام - وذووا الأرحام ترث - ومن لم يورثهما معًا قال لأنهما من ذوى الأرحام - وذوو الأرحام لا ترث - فلا يجوز التفرقة بينهما فى الحكم بأن تورث أحداهما دون الأخرى .

* * *

المسألة الثالثة
فى الاتفاق على حكم بعد الاختلاف فيه
من أهل العصر الواحد

إذا اختلف المجتهدون فى العصر الواحد فى حكم المسألة على قولين فهل يجوز الاتفاق منهم بعد ذلك على أحد القولين :

اختلف الأصوليون فى ذلك ، فمنهم من جوز الاتفاق بعد الاختلاف ومنهم من منعه .

وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو هل موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم أو ليس شرطًا فيه ، فمن قال أن موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم جوز الاتفاق منهم بعد الاختلاف ، لأن إجماعهم الأول لم يعتبر لفقدان شرطه ومن قال أن موتهم ليس شرطًا فى ذلك ، بل جعل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق وإن لم يموتوا - اختلف فى جواز الاتفاق المذكور بعد الاختلاف ، على أقوال ثلاثة .

القول الاول : يجوز مطلقًا وهو مختار ابن الحاجب والرازى والبيضاوى .

القول الثانى : لا يجوز مطلقًا - استقر الخلاف - بأن علمت الأقوال أو لم يستقر وهو للصيرفى والباقلانى .

القول الثالث : يجوز إن لم يستقر الخلاف ولا يجوز عند استقراره وهو لإمام الحرمين والآمدى .

* * *

الأدلة

استدل المجوزون مطلقًا : بأنه لو لم يجز الاتفاق بعد الاختلاف من أهل العصر الواحد لما وقع - لكنه وقع ، فإن الصحابة أجمعوا على خلافة أبى بكر بعد اختلافهم فيها ، وعلى قتال مانعى الزكاة بعد الاختلاف فى ذلك وحيث وقع كان جائزًا .

ورد ذلك من قبل المفصل : بأنا لا نسلم أن هذا اتفاق منهم بعد استقرار الخلاف - لجواز أن يكون ذلك قبل استقراره ونحن لا نمنعه .

واستدل المانعون مطلقًا : بأن اختلاف أهل العصر الواحد على قولين إجماع

منهم على جواز الأخذ بكل منهما ، واتفاقهم بعد ذلك على أحد القولين إجماع منهم على عدم الأخذ بالقول الآخر ، فيكون الإجماع الثانى معارضًا للإجماع الأول وناسخًا ، وقد سبق أن الإجماع لا ينسخ إجماعًا آخر ولا يعارضه فكان الاتفاق بعد الاختلاف باطلاً لذالك ·

وأجيب عن ذلك : بأن إجماعهم على جواز الأخذ بكل من القولين مشروط بعدم الاتفاق على أحدهما ، فإذا اتفقوا على أحد القولين فقد قال الإجماع لزوال شرطه ، وليس ذلك من النسخ فى شيء ·

ولقائل أن يقول : ما دام قد سلم أن الحاصل منهم أولاً إجماع على جواز الأخذ بكل من القولين فلا يأتى القول بد ذلك بحصول الاتفاق على أحد القولين ، لأن ذلك يوجب أن يكون أحد الإجماعين باطلاً ، لأن الثانى إن كان من غير دليل كان باطلاً لأن الإجماع لابد له من مستند وإن كان عن دليل لم يطلعوا عليه كان الإجماع الأول باطلاً ، وإن كان لدليل اطلعوا عليه ولم يعملوا به كان ذلك الدليل مرجوحًا فلا يصح الاستناد إليه ثانيًا بعد تركهم له أولاً ·

واستدل المفصل : بأن الاتفاق بعد استقرار الخلاف · فيه رفع لما اتفقوا عليه ، فيكون فيه مخالفة للإجماع لا تجوز ·

أما قبل استقرار الخلاف فليس فيه مخالفة له ، ولا يتصور مانع من الجواز غير تلك المخالفة ، فكان الاتفاق جائزًا لذلك ·

ورد ذلك من قبل المانع بأن مخالفة ما اتفقوا عليه متحققة فى الحالتين فالتفصيل بينهما تحكم ·

* * *

المسألة الرابعة
فى جواز اتفاق العصر اللاحق على أحد قولين للعصر السابق

إذا اختلف المجتهدون فى عصر واحد على قولين فى المسألة فهل يجوز للمجتهدين بعدهم أن يتفقوا على قول واحد من هذين القولين ويكون العمل بالقول الثانى ممتنعًا ·

اختلف العلماء فى ذلك فمنهم من منعه كالآمدى والصيرفى وإمام الحرمين وأحمد بن حنبل ، ومنهم من أجازه وجعله حجة إذا وقع كالمعتزلة والإمام الرازى والبيضاوى .

المثال : ١ - اتفاق التابعين على تحريم بيع أم الولد ، بعد اختلاف الصحابة فى ذلك .

٢ - تحريم التابعين لنكاح المتعة بعد القول بجوازه من ابن عباس .

* * *

الأدلة

استدل القائلون بالحجية : بأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع كقوله تعالى : ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ﴾ الآية . وقوله : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ .- لم تفرق بين إجماع وإجماع وإجماع العصر اللاحق على أحد القولين فرد من أفراد الإجماع ، فكان حجة ويجب العمل بمقتضاه .

واستدل المانعون بما يأتى : أولاً قوله تعالى : ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ﴾ ووجه الدلالة من الآية : أن الله تعالى أوجب رد الأمر المتنازع فيه إلى قوله وقول رسوله ولم يوجب رده إلى قول المجمعين . ، والمسألة المختلف فيها على قولين متنازع فيها ، فيجب ردها إلى الله ورسوله دون غيرهما فلا يكون الإجماع على أحد القولين فيها حجة ولا يجب العمل به .

وثانيًا قوله ﷺ : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »

ووجه الدلالة من الحديث : أن النبى عليه السلام جعل الاقتداء بقول كل واحد من الصحابة موجبًا للهداية ، ولم يشترط فى الاقتداء به عدم اتفاق العصر الثانى على خلاف قوله ، فلو وجب باتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين لكان العمل بقول الصحابى مشروطًا بعدم وجود هذا الاتفاق والحديث لا تقييد فيه ، فوجب العمل بإطلاقه ، فلا يكون الاتفاق المذكور حجة .

وثالثًا : بأن اختلاف المجتهدين فى عصر واحد على قولين ، إجماع منهم على جواز الأخذ بكل منهما ، واتفاق المجتهدين فى عصر آخر على أحد القولين إجماع

منهم على أنه لا يجوز العمل بالقول الثانى فلو اعتبر الإجماع الثانى إجماعًا يجب العمل به لتعارض الإجماعان ، والإجماعان لا يتعارضان :

* * *

مناقشة الأدلة

يناقش الدليل الأول : بأن الآية لا دلالة فيها على المدعى ، لأن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله باعتبار أن المثبت لحجيته هو كتاب الله وسنة رسوله .

ويناقش الدليل الثانى : بأن الحديث مخصوص بالأدلة على حجية الإجماع ووجوب العمل به ، فيكون العمل بقول الصحابى واجبًا عند عدم معارضة الإجماع له ، وإلا وجب العمل بالإجماع ، لأنه أقوى من قول الصحابى .

ويناقش الدليل الثالث من وجهتين :

أحدهما لا نسلم أن الإجماع على قولين إجماع بجواز العمل بكل منهما ، فإن كلا من الطائفتين تدعى أنها على حق فيما تقوله ، وأن العمل بغير قولها باطل ، ومع هذا الاعتقاد لا يتصور إجماع من الطائفتين على جواز العمل بكل من القولين :

وثانيهما : سلمنا أن ذلك إجماع على جواز العمل بكل من القولين ، ولكن هذا الإجماع مشروط بعدم وجود اتفاق على أحدهما ، فإذا وجد الاتفاق من غيرهم على أحد القولين فقد زال العمل بالإجماع الأول . وحينئذٍ فلا معارضة بين الإجماعين ، لأن الإجماع الثانى هو المعمول به .

* * *

ملاحظة

إذا ماتت إحدى الطائفتين المختلفتين فى العصر الواحد وجب العمل بقول الطائفة الأخرى عند جمهور العلماء ومنهم الإمام الرازى والبيضاوى ، لأن قولها صار قول كل الأمة فى عصر واحد ، وقولها حجة .

وخالف فى ذلك بعض العلماء منهم الآمدى فقال لا يجب العمل بقول الطائفة الباقية ، لأن القول لا يموت بموت صاحبه ، فلا يزال الميت مخالفًا فقول الباقى لا يعتبر إجماعًا لوجود تلك المخالفة .

المسألة الخامسة
فى الإجماع السكوتى

الإجماع السكوتى : هو قول بعض المجتهـدين فى العصر الواحد وسكوت من البـاقين بعـد إطلاعـهم على هذا القـول وعلمـهم به من غـيـر إنكار وقـد اخـتلف الأصوليون فى اعتبار القول مع السكوت على مذاهب خمسة :

المذهب الأول : لا يعتـبر ذلك إجمـاعًا ، ولا يكون حجـة - وهو منقول عن داود الظاهرى ، ومختار الإمام الرازى والبيضاوى ·

المذهب الثانى : يعتبر ذلك إجماعًا ويكون حجة مطلقًا - مات المجمعون أو لم يموتوا - وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر الحنفية ·

المذهب الثالث : يعتبـر إجماعًا ويكون حـجة بعد موتهم لا فى حـياتهم وهو لأبى الجبائى ·

المذهب الرابع : يعتبر حجة ولا يكون إجماعًا - وهو لأبى هاشم الجبائى ·

المذهب الخامس : إن كان القول على سبيل الفتوى وسكت الباقون عن إنـكاره ، كان ذلك إجـماعًا وحـجةً ، وإن كـان حكمًا وسكت الباقـون عن إنكاره لم يكن إجماعًا ولا حجةً ، وهو لأبى على بن أبى هريرة من أصحاب الشافعى ·

* * *

الأدلة

استـدل أصحـاب المذهب الأول : بأن الإجمـاع هو اتفاق كل المجتـهدين فى العصر الواحـد على أمر من الأمور - وسكوت البعض مع القـول من البعض الآخر ليس اتفـاقًا من كل المجتـهدين ، لأن سكـوت السـاكت ليس متـعينًا فى الرضـا والقـبـول ، لجواز أن يكون خوفًا من القائل لكونه ذا هيبة وسلطان أو لأنه لم يكون له رأيًا فيما بلغه ، أو لأنه لا يرى الإنكار على القائل لأنه مجتهد مصيب ، ومع هذه الاحتمـالات لم يكن السكوت رضًا بالقول فلم يوجد الاتفـاق من الجميع على ذلك الأمر فينتفى الإجماع ، وبانتفائه تنتفى حجيته ، لأن الوصف يزول بزوال موصوفه·

ويجاب عن ذلك : بأن سكوت الساكت ظاهر فى الرضا وما ذكر من الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يؤثر فى كونه إجماعًا ، ويكون حجة ظنية كخبر الواحد والقياس ٠

واستدل أصحاب المذهب الثانى بما يأتى :

أولاً : قضت العادة فى كل عصر أنه عند وجود الأكابر من المجتهدين مع الأصاغر منهم أن يفتى الأكابر ويسكت الأصاغر تسليمًا لهم فلو لم يعتبر السكوت رضًا ممن سكت لوجب على كل مجتهد أن يعبر عن رأيه بالقول حتى تعلم موافقته ، أو مخالفته ، وذلك خلاف ما جرت عليه العادة من المجادلة والمناظرة عند الخلاف ، والسكوت عند الوفاق والاتفاق وكون السكوت لخوف أو لغيره من باقى الاحتمالات المذكورة بعيد فلا يوثر ذلك فى اعتبار الإجماع ، وإلا لوجب نفى الاحتمالات البعيدة عن كل دليل يحتج به - ولا قائل بذلك ٠

وثانيًا : قول البعض وسكوت البعض الآخر إجماع فى الأمور الاعتقادية لكونه اتفاقًا من الجميع ، فيكون إجماعًا فى غيرها من الأحكام الفرعية كذلك لعدم الفارق ، بل اعتباره فى الأحكام الفرعية أولى ، لأن السكوت فيها سكوت غير مكفر ، وفى الاعتقادية سكوت عن شىء عدم إنكاره قد يكون مكفراً ٠

واستدل أصحاب المذهب الثالث :

بأن سكوت الساكت فى المدة التى عاش فيها من غير إنكار مع علمه بالقول ، يبعد أن يكون سكوته لخوف أو لعدم أبداء رأى فى المسألة أو لغيرهما من الاحتمالات ، ويرجح أن يكون السكوت لرضاه بما علم ، وبذلك يتحقق الاتفاق من الجميع ، فيتحقق الإجماع وتثبت الحجية أما قبل موتهم فلا تزال الاحتمالات المذكورة قائمة ، فلا يتحقق الإجماع لعدم وجود الاتفاق من الجميع ولا تثبت الحجية لانتفاء الصفة بانتفاء موصوفها ٠

ويجاب عن ذلك : بأن مضى المدة التى تكفى للتأمل والروية مع عدم الإنكار ، كافية فى نفى الاحتمالات المذكورة وإن لم يحصل موت من الجميع فاشتراط موتهم لا وجه له ٠

واستدل أصحاب المذهب الرابع :

بأن الإجماع هو اتفاق كل المجتهدين ، ولم يتحقق الاتفاق من الكل ، لأن

السكوت ليس رضًا من الساكت لوجود الاحتمالات السابقة فيه ، ولهذا قال الشافعى ﵁ لا ينسب لساكت قـول فينتفى الإجمـاع ، ولكن نفى الإجماع لا ينفى الحـجية لأن الإجماع خاص ، والحجية عام ·

ونفى الخاص لا يوجب نفى العام : فـيكون قولهم حـجة من حـيث أنه رأى مشـتهر لم يوجد من ينكره والعلمـاء كثيـرًا ما يحتجـون بمثله فإنهم يحتجـون بقول الصحابة إذا لم يعرف به مخالف ، وليس هذا أقل شأنًا من خبر الواحد أو القياس ·

يناقش ذلك من قبل القائلين بأنه إجماع : بعدم تسليم وجود الاتفاق من الكل لأن السكوت رضاً من الساكت لبعد الاحتمالات المذكورة فيه ·

ويناقش من قـبل القائلين بنفى الحـجة : بمنع الاحتـجاج بقول الصـحابة إذا لم يعرف له مخالف ، لأن ذلك من محل النزاع ، واحتجاج البعض به لا يكون دليلاً ، لجواز أن يكون ممن يرى الاحتجاج بالإجمـاع السكوتى وقول المخالف لا يكون حجة على مخالفه ·

والقول بأنه مثل خبـر الواحد أو القياس ممنوع ، لوجود الفارق فـإن كلا منهما وجد الدليل الدال على حجيته فكان حجة ، أما المتنازع فيه ، فلا دليل على اعتباره، فلا يكون حجة ·

واستدل أصحاب المذهب الخامس : بأن العادة قضت بأن الحاكم لا يخالف إما لأن حكمه يرفع الخـلاف ويسقط الاعتـراض ، وإما لأن فى المخالفـة إفتيـاتا عليه ، فسكوت الساكت حينئذ لا يعتبر رضًا بقول الـغير فينتفى الاتفاق من الجميع فلا يوجد الإجماع ولا توجد الحجية ·

أما الفتوى فـإن العادة قاضية فيها بالإنكار عند المخـالفة ، لأن قول المفتى ليس ملزمًا لمن صدرت له الفتـوى ، وليس من إجتهاد غيره ، والقول بغـير قوله فسكوت الساكت عن الإنكار حينئذٍ يعتبر رضًا بقول الغـير فيوجد الاتفاق من الكل ، فيتحقق الإجماع ويكون حجة ·

ويرد ذلك بأن العادة إنما تقضى بعدم الإنكار على الحـاكم عند استقرار المذاهب ومعرفتـها ، لأن عدم الإنكار فى هذه الحالة منشؤه أن مـا حكم به الحاكم مذهب له فلا يصح الإنكار عليه لأن الحاكم لا يقضى بغير مذهبه ·

أما قبل استقرارها فالعادة قاضية بالإنكار عند المخالفة - فالدليل أخص من المدعى .

* * *

تنبيـــــه

يلحق بالمسألة السابقة قول بعض المجتهدين فى العصر الواحد بقول فيما تعم به البلوى مع كونه لم يسمع فيه من الآخرين شىء .

* * *

الباب الثالث

فيما يعتبر شرطًا فى الإجماع ، وما لا يعتبر شرطا فيه ، وفيه مسائل .

المسألة الأولى
فى الشرط الأول

يشترط فى الإجماع أن يكون المجمعون هم كل المجتهدين فى هذا الفن التى تعتبر المسألة من مسائله . فمثلاً إذا كانت المسألة لغوية كالفاء للتعقيب فلابد . أن يكون المجمعون على ذلك هم كل علماء اللغة فى ذلك العصر ، وإذا كانت من علم الكلام وجب أن يكون المجمعون هم كل علماء الكلام ، وإذا كانت فقهية وجب أن يكون المجمعون هم كل علماء الفقه فى ذلك العصر وعلم جرًا .

وينبى على هذا الشرط أمران :

أحدهما : أن مخالفة من ليس من علماء هذا الفن لا تقدح فى إجماع علمائه؟ سواء كان المخالف عاميًا لا يعلم شيئًا فى أى فن ، أو كان غير عامى بأن كان يعلم غيره من الفنون ، وإنما لم تقدم هذه المخالفة لأن من لم يعلم شيئًا فى الفن الذى اعتبرت المسألة منه يكون قوله فيه قولاً بلا دليل ، والقول بغير دليل خطأ ، والخطأ لا عبرة به .

وثانيهما : أن مخالفة بعض علماء الفن ، ولو كان المخالف واحدًا تكون قادحة فى إجماع الباقين فلا يعتبر قولهم إجماعًا ، ولا يكون حجةً ، وهو المختار للإمام الرازى ، والبيضاوى ، والآمدى ·

وقال ابن جرير الطبرى ، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة والجصاص من الحنفية · إن كان المخالف أقل من ثلاثة بأن كان واحدًا ، أو اثنين كان قول الباقين إجماعًا ، فيكون حجة ، وإن كان المخالف ثلاثة فأكثر لم يكن إجماعًا ·

* * *

الأدلة

استدل الإمام الرازى ومن معه : بأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع كقوله تعالى : ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ وقوله عليه السلام « لا تجتمع أمتى على الضلالة » إنما اعتبرت قول الكل ، وعند مخالفة الواحد لا يكون الباقى كلاً فلا يكون قوله حجة ، لكونه ليس إجماعًا ·

واستدل الخياط ومن معه بما يأتى :

أولاً : لفظ المؤمنين ، والأمة فى قوله تعالى ﴿ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ وقوله عليه السلام : « لا تجمع أمتى على الضلالة » يصدق على أكثر المؤمنين كما يصدق على كلهم ، فإن قول القائل : بنو تميم يكرمون الضيف ، وهذه بقرة سوداء ، يصدق ولو كان المكرمون أكثر بنى تميم ، أو كانت البقرة فيها بعض شعرات بسوداء ، وحيث صدق كل من اللفظين على أكثر المؤمنين · كان قول الأكثر إجماعًا كقول الكل ·

نوقش هذا : بأن استعمال اللفظ فى الأكثر مجاز ، واستعماله فى الكل حقيقة ، والحقيقة أرجح من المجاز ، فلا يعدل عنها إلا لدليل ، ولا دليل ·

وثانيًا : قوله عليه السلام « عليكم بالسواد الأعظم » ووجه الدلالة من الحديث أن النبى عليه السلام أمر باتباع السواد الأعظم ، والسواد الأعظم هم أكثر الأمة ، فكان قول الأكثر واجب الاتباع ، فيكون حجة لكونه إجماعًا ·

يناقش ذلك : بأن السواد الأعظم فى الحديث مراد به كل الأمة لأن من عدا الكل فهو قليل والكل أعظم منه ، ولو كان المراد به الأكثر كما تقولون لكان قول من عدا الثلاثة حجة ، لأنه قول الأكثر ، مع أنكم متفقون على أن المخالف إذا كان ثلاثة فأكثر ، يكون قول غيرهم ليس حجة ولا إجماعًا ·

المسألة الثانية – فى الشرط الثانى

يشترط فى الإجماع أن يكون عن مستند يستند إليه المجمعون فى إجماعهم من كتاب أو سنة أو قياس ، فالإجماع عن غير مستند بأن يكون عن عاطفة ، أو إلهام وتوفيق من الله تعالى لهم بوجه الصواب ، غير جائز عند جمهور العلماء وخالف فى ذلك شذوذ فجوزوا الإجماع عن غير مستند .

***

الأدلة

استدل الجمهور بأن القول فى الدين بلا دليل خطأ وضلالة ، والأمة معصومة عنهما ، فكان قولها عن دليل دائمًا – وهو المدعى .

واستدل المخالف بما يأتى :

أولاً : اشتراط المستند فى الإجماع يجعل الإجماع لا فائدة له لأن السند حينئذٍ هو الدليل ، وكون الإجماع لا فائدة له باطل اتفاقًا فبطل اشتراط السند لذلك .

وثانيًا : لو كان السند شرطًا فى الإجماع ، ما تحقق الإجماع بدونه لانعدام المشروط بانعدام شرطه – لكن الإجماع تحقق بدونه فإن العلماء مازالوا يحتجون بالإجماع على وجو أجرة الحمام ، والحلاق ، وأخذ الخراج مع أنه لا مستند لهذا الإجماع .

يناقش الدليل الأول من وجهين :

١ – لا نسلم عدم الفائدة : لأن انضمام السند إلى الإجماع يكون من قبيل اجتماع دليلين على مدلول واحد ، وفى ذلك من التأكيد ما لا يخفى .

وأيضًا فإن عدم البحث عن الدليل بعد العلم بالإجماع ، وحرمة المخالفة بعد الرجماع وقد كانت جائزة قبله – فائدتان عظيمتان .

٢ – سلمنا عدم الفائدة ولكن قولكم هذا يقضى بأن الإجماع يجب أن يكون لا مستند له حتى تتحقق فائدته ، وليس هذا مذهبًا لأحدٍ .

ويناقش الدليل الثانى : بأن عدم علمنا بمستند الإجماع فيما ذكر ، لا يدل على

عدم وجـوده ، فإن عدم العلم ليس دليــلاً على عدم الوجود وعــدم نقله إلينا لا يدل على عدم وجوده كذلك ، لجواز أن يكون قد اكتفى بنقل الإجماع عن نقله ·

ومن هنا يتبين رجحان القول بالاشتراط ·

غير أن القائلين بذلك اختلفوا فى أمرين :

أحدهما : جواز أن يكون المستند قياسًا ·

وثانيهما : جعل الحديث الموافق للإجماع سنداً له ·

أما الأول : فقد اختلف فيه العلماء على مذاهب أربعة :

١ - مـحال عـقـلاً أن يكون القـياس سندًا للإجـمـاع · وهو رأى الـشـيعـة وجـمـاعة ·

٢ - جائز عقلاً ، ولكنه غير واقع وهو لبعض العلماء ·

٣ - جائز عقلاً وواقع - وهو لجمهور الأصوليين - منهم البيضاوى ·

٤ - يجوز إن كان القياس جليًا ، ولا يجوز إن كان القياس خفيًا ·

* * *

الأدلة

استدل الشيعة بما يأتى :

أولاً : القياس تجوز مخـالفته اتفاقًا ، والإجماع لا تجوز مخـالفته اتفاقًا ، فلو جعل القيـاس سندًا للإجماع لجازت مخـالفة الإجماع الذى جـعل القياس سندًا له - لأن مخالفـة الأصل تجوز مخالفـة الفرع - فيتـحقق فى هذا الإجماع جـواز المخالفة باعتبار سنـده ، وعدم جوازها باعتبار أنه فرد مـن أفراد الإجماع ، ولا شك أن هذا جمع بين النقيضين وهو محال ·

يناقش هذا : بإن القيـاس إنما تجوز مـخالفتـه قبل الإجمـاع عليه ، وأمـا بعد الإجماع عليـه فلا تجوز مخالـفته لأنه تقوى به · وبذلك لا يتم قولـكم المخالفة فى الأصل تجوز المخالفة فى الفرع ، لأن الأصل حينئذٍ غير جائز المخالفة ·

وثانيًا : القياس مـختلف فيه بين العلماء فـمنهم من يحتج به ، ومنهم من لا يراه حجة ، ومـثل هذا يستحيل الإجـماع عليه كما يسـتحيل الإجمـاع على مأكول واحـد ، أو مشروب واحد ، وبذلك يستحيل أن يكون القياس سندًا للإجماع ·

يناقش هذا : بأن القياس قد يكون ظاهرًا ظهورًا يمنع الاختلاف فيه فيصح الاستناد عليه كما يصح الاستناد إلى خبر الواحد ، أو العام ، مع أن كلا منهما مختلف فيه بين العلماء ·

ولا يصح القياس على المأكول الواحد لأن المانع من الاتفاق عليه اختلاف الأمزجة والشهوات ، وليس ذلك متحققًا فى الأحكام الشرعية ·

واستدل أصحاب المذهب الثانى على الجواز العقلى : بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال فيكون جائزًا عقلاً ، لأن شأن الجائز العقلى ذلك ·

واستدلوا على عدم الوقوع : بأنه بالاستقراء ، والتتبع لم يوجد من الإجماع ما مستنده القياس ، فدل على عدم وقوعه ·

يناقش هذا : بأنه استقراء ناقص · فقد أجمع الصحابة على خلافة أبى بكر بالقياس على إمامته، وعلى إيجاب حد القذف فى شرب الخمر بالقياس على القذف ، وحصل الإجماع منهم كذلك على إراقة الزيت الذى ماتت فيه الفأرة بالقياس على السمن الذى ماتت الفأرة فيه ·

واستدل أصحاب المذهب الثالث : على الجواز العقلى بأنه لا يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره فكان جائزًا ·

واستلدلوا على الوقوع بأشياء كثيرة : منها إجماع الصحابة على خلافة أبى بكر قياسًا على إمامته فى الصلاة ، فإن قول بعضهم رضينا بك إمامًا لديننا ، أفلا نرضى بك إمامًا لدنيانا مشعر بالقياس ، وإجماعهم على وجوب حد القدف فى شرب الخمر بالقياس على القذف ، فإن قول على كرم الله وجهه وأرى أنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإن هذى افترى ، فعليه حد المفترى ، وقول عبد الرحمن بن عوف : هذا حد وأقل الحد ثمانون ، مشعر بأن مستند الصحابة فى الإجماع هو القياس ، وكذلك أجمع الصحابة على تحريم شحم الخنزير قياسًا على لحمه : فهذا وأمثاله دليل على أن القياس يجوز أن يكون مستندًا للإجماع ·

واستدل أصحاب المذهب الرابع : بأن القياس الجلى يفيد الحكم قطعًا فلا يترتب على جعله مستند الإجماع محذور ولا يمنع العقل من الاتفاق عليه بخلاف القياس الخفى ، فإنه موجب للشبهة والظن ، وهى تنافى الاتفاق ·

يرد ذلك بخبر الواحد فإنه موجب للشبهة مع أنه يجوز الاستناد إليه فى الإجماع .

هذا ما يتعلق بأحد الأمرين المختلف فيهما .

وأما الأمر الثانى : وهو جعل الحديث الموافق للإجماع سنداً له . فقد قال الجمهور : إنه لا يتعين أن يكون هذا الحديث سنداً للمجمعين فيما أجمعوا عليه بل يجوز أن يكون السند ، كما يجوز أن يكون غيره هو السند ، فإنه لا مانع من إجتماع أكثر من دليل واحد على حكم واحد .

وقال أبو عبد الله البصرى : يتعين أن يكون السند هو هذا الحديث ، لأن الإجماع لابد له من سند ، وقد تيقنا صلاحية هذا الحديث له ، والأصل عدم غيره ، فوجب جعله هو المستند ، وإلا خلا الإجماع عن مستند .

* * *

المسألة الثالثة

فى انقراض المجمعين

انقراض المجمعين : معناه موتهم من غير أن يوجد منهم مخالفة .

وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن موت المجمعين ليس شرطاً فى صحة الإجماع ، بل يكون الإجماع صحيحاً وحجةً ، فيحرم على أحدهم المخالفة بعد الإجماع كما يحرم على غيرهم ذلك .

وقال أبو بكر بن فورك وأحمد بن حنبل : إن إنقراضهم شرط فى صحة إجماعهم فيجوز لكل منهم الرجوع مادام حيًا متى ظهر له خلاف ما جمعوا عليه فإذا ماتوا جميعًا ولم توجد مخالفة كان الإجماع منعقداً وصار حجة على من بعدهم .

وقال إمام الحرمين : إن قطع المجمعون بالحكم لم يكن موتهم شرطًا ، وإن لم يقطعوا به وأسندوه إلى ظنهم ، فلابد من تطاول الزمن - ماتوا أو لم يموتوا .

وفصل الآمدى فقال : إن كان الإجماع قولاً أو فعلاً من الجميع لم يكن موتهم شرطًا وانعقد الإجماع بمجرد الفعل أو القول من الجميع وليس لواحد منهم الرجوع والمخالفة ، وإن كان الإجماع قولاً من البعض وسكوتًا من الباقى كان موتهم شرطًا ، وصح لمن سكت أن يخالف .

الأدلة

استدل الجمهور : بأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع لا تقييد فيها فاشتراط موتهم فى الحجيـة ، إما تقييد للمطلق من غيـر دليل أو تخصيص للعام من غيـر مخصص وكل منهما باطل .

واستـدل الإمام أحـمد بوقوع المخـالفة من بعض الصحابة فى أمـهات الأولاد حيث قـال بجواز بيعهـا بعد اتفاقهم على عـدم الجواز . فقد ثبت أن علـيًا كرم الله وجهه قال : كان رأيى ورأى عمـر فى أمهات الأولاد أن لا يبعن، وقد رأيت الآن أن يبعن ، فقاله له عبيدة السلمانى : رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .

فإن قول عبـيدة دليل على وجود إجماع سابق فى ذلك مـن الصحابة ، وقول على كـرم الله وجهه يدل عـلى المخالفـة ، فلو كان الإجـماع منعـقدًا بمجرد اتـفاق المجمعين ولم يكن موتهم شرطًا فى صحته . ما جاز لعلى ﷺ المخالفة لأن مخالفة الإجماع حـرام ، والصحابة أحرص الناس على ترك الحـرمات -- فدل ذلك على أن موت المجمعين شرط فى الإجماع وهو المطلوب .

يناقش ذلك : بمنع الاتفاق من الصحـابة على حرمة بيع أمهـات الأولاد . فقد ثبت أن جابر بن عبد الله وابن عـباس وابن مسعود وعبد الله بـن الزبير كانوا يقولون بجواز بيعهن .

وقول عبـيدة السلمانى يجب تأويله ويكون معناه رأيك فى زمن الجـماعة أحب إلينا من رأيك الآن حتى يتفق مع هذه المخالفة التى بيناها من الصحابة المذكورين .

واستدل الآمدى : بأن القول من البعض والسكوت من الباقين ليس اتفاقًا منهم قطعًا ، لجواز أن يكون سكوت الساكت لعدم تكوين رأى له فى المسألة فإذا تكلم بعد ذلك فيهـا وجب سماع قوله لكونه أحـد المجتهدين الذين يعتـد برأيهم ولا تحرم منه المخالفة لأنه عمل بمقتضى اجتهاده .

وبذلك يكون إنقراضهم شرطًا فى مثل هذا الإجماع .

أما إذا كان الإجمـاع قولاً أو فعلاً من الجميع ، فقـد أبدى كل واحد رأيه بعد البحث والفحص وتقليب المسألة على جميع وجـوهها ، فكان قولهم أو فعلهم حجة

بمجرد الاتفاق ، وحرم على منهم الرجوع والمخالفة ، وبذلك يكون موتهم ليس شرطًا فى مثل هذا الإجماع .

ويناقش ذلك : بأن الإجماع السكوتى كغيره من القولى أو العقلى لأن كلا منهما اتفاق من الجميع ، فالتفرقة بينهما غير ظاهرة ، وقد سبق أن السكوت ظاهر فى الرضا ، والظهور كاف فى الاتفاق ، ويكون حجة ظنية .

وأما إمام الحرمين فوجهته قرينة من وجهة الآمدى . ويرد عليها ما ورد على دليل الآمدى .

* * *

المسألة الرابعة

فى نقل الإجماع بغير التواتر

جمهور العلماء على أنه لا يشترط فى حجية الإجماع لغير المجمعين نقله إليهم بطريق التواتر ، بل يكون الإجماع حجة ولو نقل إليهم بطريق الآحاد لأن الإجماع دليل يجب العمل به كالسنة ، والسنة حجة ولو نقلت بطريق الآحاد ، فالإجماع كذلك .

وقال كثير من العلماء إن الإجماع لا يكون حجة إلا إذا نقل بطريق التواتر لأن الإجماع حجة قطعية تحرم مخالفتها ، والمفيد للقطع إنما هو الخبر المتواتر أما الآحاد فلا يفيد إلا الظن ، والظن تجوز مخالفته ، فنقل الإجماع به يجعله جائز المخالفة : وذلك غير جائز .

ويجاب عن ذلك : بأن الإجماع يكون قطعيًا إذا نقل بطريق التواتر وحينئذٍ تحرم مخالفته . وأما عند نقله بطريق الآحاد ، يكون ظنيًا ، والظن تجوز مخالفته ، وحينئذٍ فلا مانع من نقل الإجماع بطريق الآحاد .

* * *

المسألة الخامسة

فى تعارض الإجماع مع النص

الدليلان القاطعان لا يتعارضان ، لا باعتبار الظاهر ، ولا باعتبار الواقع لأن ذلك يوجب التناقض فى كلام الشارع وذلك محال .

وكذلك لا يتعارض القاطع مع الدليل الظنى ، باعتبار الواقع ، عند تعارضهما ظاهرًا يقدم القاطع علـى الظنى لترجحه عليه وأمـا الدليلان الظنيان فيجـوز التعارض بينهما باعـتبار الظاهر ، والمخلص من هذا التعارض ، هو الجـمع بينهما إذا أمكن ، بتأويل أحدهمـا بما يتفق مع الآخر ، لأن العمل بالدليلين معًا أولى مـن تركهما ، أو ترك أحدهما ، فـإن لم يمكن التأويل ترك العمل بالآخر ، ترجيح لأحـد المتساويين على الآخر بدون مرجح ، وهو باطل ·

ومن هنا يعلم أنه لا يتأتى معارضة الإجـماع القطعى مع دليل قطعى من كتاب أو سنة · وعند تعارضه مع الدليل الظنى ، يقدم الإجماع عليه ·

أما الإجمـاع الظنى فتجوز معـارضته لدليل ظنى من الكتاب أو الـسنة وحينئذٍ يأخذ الحكم السابق فى دفع التعارض بين الدليلين الظنيين ·

* * *

خاتمـــــة
فى أمور ذكرها الأسنوى فروعًا

الأول : إذا استدل أهل الـعصر الواحد على الحكم بدليل مـعين من الكتاب أو السنة · أو أولوا فى الحديث تأويلاً · فهل يجوز لمن بعـدهم من العصور الأخرى ، أن يستـدلوا عليه بدلـيل آخر أو أن يؤولوا فى الحـديث تأويـلاً خاصًـا غير الـتأويل السابق ·

اختلف العلماء فى ذلك : فمنهم من أجازه وهم الجمهور ، ومنهم من منعه ، وهم قليلون ·

ومحل النزاع إذا لم ينص أهل الـعصر السابق علـى إبطال الدليل ، أو التأويل الذى أحدثه أهل العصر اللاحق ، أو ينصوا على صـحة كل منهما ، فإن نصوا على الإبطال لم يجز إتفاقًـا ، لأن ذلك يكون فيه تخطئة لهم ، وتخطئتهـم غير جائزة ، وإن نصوا على الصحة جاز اتفاقًا · أما إن سكتوا عنه ولم يقدح أهل العصر اللاحق فى دليلهم ، أو تأويلهم ، فذلك هو محل النزاع ·

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على الجواز : بأن إحداث الدليل أو التأويل مع عدم القدح فيما قاله أهل العصر السابق ، لا يترتب عليه نسبة خطأ إلى السابقين ، ولا يتصور مانع من عدم الجواز إلا ذلك وحيث انتفى المانع ثبت الجواز ، لسلامة المقتضى عن المعارض ، وليس بعد الوقوع دليل على الجواز ، فإن الناس فى كل عصر لا يزالون يستدلون على الأحكام بأدلة غير أدلة السابقين ويؤلون تأويلات لم تعلم عن العصور السابقة ، ولم يوجد من ينكر ذلك ممن هو أهل للإنكار - فكان ذلك جائزاً .

واستدل المانعون : بأن الاستدلال بغير دليلهم ، أو تأويل الحديث بغير تأويلهم سبيل غير سبيلهم ، واتباع غير سبيلهم منهى عنه ، لقوله تعالى : ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ﴾ الآية : فكان كل منهما غير جائز لذلك .

ويرد هذا : بأن ابتاع غير سبيلهم إنما يكون بترك سبيلهم ، وذلك يكون بالقدح فى دليلهم أو تأويلهم ، وليس ذلك من محل النزاع ، لأنه ممنوع اتفاقًا وأما العمل بما سكتوا عنه ، ولم ينصوا على إبطاله مع كونه لا يوجب خطأهم لا يكون اتباعًا لغير سبيلهم ، فلا يكون فى الآية دليل على منعه .

الأمر الثانى : إذا وجد فى عصر الصحابة مجتهد أو أكثر من التابعين فهل ينعقد الإجماع من الصحابة مع مخالفة التابعى المجتهد .

اختلف الأصوليون فى ذلك : فالقائلون بأن إنقراض المجمعين شرط فى إنعقاد الإجماع قالوا لا ينعقد الإجماع مع مخالفته ، سواء بلغ رتبة الاجتهاد قبل الإجماع أو بعده .

وأما القائلون بعدم الاشتراط فقط اختلفوا ، فمنهم من قال لا عبرة بمخالفة التابعى وينعقد إجماع الصحابة بدونه ، سواء بلغ رتبة الاجتهاد قبل الإجماع أو بلغها بعده ، ومنهم من فصل ، فقال إن بلغ رتبة الاجتهاد قبل الإجماع لم ينعقد الإجماع بدونه ، وإن بلغها بعده انعقد إجماعهم بدونه .

والمختار عند الآمدى هو التفصيل .

* * *

الأدلة

استدل القائلون بانعقاد الإجماع مع مخالفة التابعى بأن الصحابة لهم مزية الصحبة ، وشهادة التنزيل ، وسماع التأويل ، وهم مرضى عنهم بشهادة الله تعالى لهم حيث يقول ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ وهذا يدل على أن الحق معهم ، لا مع مخالفهم · فكان قولهم معتبراً بدونه ·

ويرد ذلك : بأن اختصاص الصحابة بما ذكر ، لا يدل على اعتبار قولهم دون غيرهم وإلا لكان قول العشرة المبشرين بالجنة معتبراً بدون قول غيرهم من باقى الصحابة ولكان قول زوجات الرسول معتبراً بدون قول غيرهن ، وهكذا ، مع أنه لا قائل بذلك ·

واستدل القائلون : بعدم انعقاد الإجماع بدون التابعى مطلقًا بما استدلوا به على اشتراط انقراض المجمعين فى صحة الإجماع ، وقد تقدم ذلك وتقدمت مناقشته ·

واستدل المفصل : بأن بلوغ التابعى رتبة الاجتهاد قبل الإجماع يجعله من المجتهدين الذين يعتد بقولهم · فإجماع الصحابة بدونه لا يصدق عليه أنه اتفاق من كل المجتهدين - والإجماع هو اتفاق كل المجتهدين - فالإجماع بدونه لم توجد حقيقته فلا يكون منعقداً ، ولا يكون حجة ، لأن الحجة فى اتفاق الكل كما سبق ، وأما بلوغه رتبة الاجتهاد بعد الإجماع من الصحابة فلا يضر فى انعقاد إجماعهم ، لوجود الاتفاق من الكل وقت الاتفاق · فكان قوله غير معتبر لأن إنقراض المجمعين غير معتبر فى حجية الإجماع بل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق من الجميع ·

الأمر الثالث : إذا وجد فى عصر من العصور مجتهد مبتدع ، فهل ينعقد إجماع أهل العصر بدونه ·

المبتدع إما أن يكفر ببدعته ، أو لا يكفر بها · فإن كفر ببدعته فلا خلاف فى عدم اعتبار قوله ، وانعقاد الإجماع بدونه ، لأن قول الكافر لا دخل له فى الإجماع لأنه ليس من الأمة ·

وإن لم يكفر ببدعته ففى اعتبار قوله مذاهب ثلاثة :

١ - لا يعتبر قوله : وينعقد الإجماع بدونه ، ويكون حجة عليه وعلى غيره ·

٢ - لا ينعقد بدونه ولا يكون حجة عليه ، ولا على غيره ٠

٣ - ينعقد الإجماع بدونه ويكون حجة على غيره ، ولا يكون حجة عليه بل تجوز له المخالفة ٠

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بأن المبتدع فاسق ببدعته - وقول الفاسق مردود اتفاقًا ، فيكون قوله غير معتبر فينعقد الإجماع بدونه ويكون حجة عليه وعلى غيره : وهو المدعى ٠

ويرد ذلك : بأن قول الفاسق إنما يرد إذا كان عالمًا بفسقه ، أما من لم يعلم بفسق نفسه بأن كان يعتقد عدم الفسق بما ذهب إليه - فلا يرد قوله - وقد سبق ذلك عند الكلام فى السنة ٠

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن فسقه ببدعته لم يخرجه عن كونه مؤمنًا ٠ والمجتهد المؤمن لابد من اعتبار قوله لأنه من الأمة فلا يتم الإجماع بدونه ، ولا يكون حجة ، لأن الإجماع كما سبق اتفاق كل الأمة فى عصر من العصور والحجة فى اتفاق الجميع ٠

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن المبتدع مجتهد ، والمجتهد لا يقلد غيره من المجتهدين، فلو جعل قول غيره حجة عليه لكان فى ذلك تقليد منه لذلك الغير ، وهو باطل ٠

ويجاب عن ذلك : بأن تخصيصه بجواز المخالفة ، وجعل الإجماع حجة فى حق غيره ، ولا وجه له ، فإن اختصاص الحجية بالبعض دون البعض ، غير معهود فى الشرع ٠ فلا يكون حجة فى حق غيره ، كما لم يجعل حجة عليه ٠

الأمر الرابع : اختلف العلماء فى جواز الردة من كل الأمة فى عصر واحد فذهب بعضهم إلى أن ذلك محال عقلاً ، وذهب البعض إلى جوازه عقلاً وامتناعه سمعًا ، وهو مختار الآمدى ٠

ووجهته فى ذلك : أنه لا يترتب عن فرض وقوعه محال ، فكان جائزًا عقلاً لأن شأن الجائز العقلى ذلك ٠

غير أن الأدلة السمعية دلت على امتناعه فإنها أثبتت أن الأمة معصومة عن الخطأ والضلالة ، فلو ارتدت الأمة لوقعت فى الخطأ والضلالة ، لأن الردة خطأ وضلالة ، وفى ذلك إبطال لما دلت عليه تلك الأدلة .

الأمر الخامس - فى إنكار المجمع عليه :

الحكم الثابت بالإجماع إما أن يكون مظنونًا أو مقطوعًا ، فإن كان مظنونًا فلا خلاف فى أن إنكاره لا يوجب الكفر ، أما إن كان مقطوعًا ، فقد اختلف فيه على مذهبين :

أحدهما : إنكاره مطلقًا كفر - وهو مذهب الحنفية وجماعة .

وثانيهما : إن كان مما عرف من الدين بالضرورة بحيث يعرفه العامة والخاصة ، كان إنكاره كفرًا ، وإن كان غير ذلك كحل البيع ، وصحة الإجارة ، والوقف لم يكن إنكاره كفرًا .

وجهة القول الأول : أن إنكار القطعى المجمع عليه إنكار للدليل الذى أجمعوا عليه من الكتاب أو السنة ، وفى ذلك تكذيب لله أو لرسوله ، والتكذيب لهما أو لأحدهما كفر .

وجهة المفصل : أن ما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة ، والحج ، والصوم ، من أركان الإسلام الذى لا يتحقق الإسلام بدونها ، فإنكارها يرفع إسلام المنكر ، فيكون كافرًا ، لأنه لا واسطة بين الإسلام والكفر .

أما ما لم يعلم من الدين بالضرورة فحقيقة الإسلام توجد بدونه ، فمنكره لم يخرج عن كونه مسلمًا ، فلا يكون كافرًا .

الأمر السادس : اختلف العلماء فى جوازا انقسام أهل العصر الواحد من المجتهدين قسمين بحيث يكون أحد القسمين مخطئًا فى مسألة والقسم الآخر مخطأ فى مسألة أخرى .

فذهب الجمهور : إلى أنه لا يجوز ذلك ، لأنه يؤدى إلى نسبة الخطأ إلى الجميع وإن كان الخطأ موزعًا . والأدلة قائمة على أن الجميع معصومون من الخطأ من غير تفصيل .

وقال فريق من العلماء بجواز ذلك : لأن خطأ أحد القسمين فى مسألة ليس خطأ من الجميع فيها ، والعصمة عن الخطأ من الجميع إنما يعتبر فى المسألة الواحدة .

ويرد ذلك بأن هذا تقييد لا دليل عليه ، فلا يعتبر ، ويجب العمل بالأدلة على إطلاقها .

الأمر السابع : اختلف العلماء فى جواز اشتراك المجتهدين فى عصر واحد فى عدم العلم بدليل ، أو خبر ليس له معارض .

فذهب الجمهور إلى جواز ذلك : لأنه لا محذور فيه ، ولا يترتب على فرض وقوعه محال .

وقال جماعة من العلماء : لا يجوز ذلك : لأن عدم العلم بالدليل أو الخبر يكون سبيلاً للمؤمنين تحرم مخالفته ، وبذلك يكون العلم بالدليل أو الخبر من غيرهم حرامًا ، ولا قائل بذلك ، لأن العلم من حيث هو صفة كمال ، فلا يتعلق به حرمة .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن عدم العلم بما ذكر لا يصدق عليه أنه سبيل المؤمنين ، لأن سبيلهم ، هو ما يقصدونه من فعل أو قول ، وعدم علمهم بالدليل والخبر ليس مقصودًا لهم ، فلا يكون سبيلاً لهم ، وبذلك لا تحرم مخالفته من غيرهم .

* * *

بعون الله تم الجزء الثالث ويليه إن شاء الله الجزء الرابع .

والحمد لله على توفيقه ، والشكر له على نعمائه ، إنه نعم المولى ، ونعم النصير . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

المؤلف
محمد أبو النور زهير

الفهرس

الباب الرابع

فى المجمل والمبين وفيه فصول

الموضوع | الصفحة

الفصل الثانى

الباب الخامس

فى الناسخ والمنسوخ - وفيه فصول

الفصل الأول - فى النسخ

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الكتاب الثالث : فى الإجماع

الموضوع | الصفحة

الباب الثالث

فيما يعتبر شرطًا فى الإجماع وما لا يعتبر شرطًا فيه وفيه مسائل

***

رقم الإيداع : ١٩٩١/٥٤٤٦